

LUIGI VIGNA

SANT'ANSELMO
FILOSOFO



MILANO

TIPOGRAFIA EDITRICE L. F. COGLIATI

Via Pantano, N. 26

1899.

LUIGI VIGNA

SANT'ANSELMO

FILOSOFO

Tesi presentata alla Facoltà di Lettere dell'Univ. di Friburgo (Svizzera)
per ottenere il grado di dottore.



MILANO

TIPOGRAFIA EDITRICE L. F. COGLIATI
Via Pantano, N. 26

—
1899.

—
PROPRIETÀ LETTERARIA
—

ALLA CARA E' SOAVE MEMORIA
DELLA MAMMA MIA

MARIA VIGNA FERRAMI

INDICE

Bibliografia del soggetto pag. 9

Introduzione " 18

PARTE I. — Studi e metodo d'Anselmo.

CAPO I. — *S. Anselmo e le arti liberali.*

1. Quale posto occupa Anselmo nei correnti scientifici
del suo tempo pag. 19

2. Anselmo prima della sua entrata a Bec " 20

3. Anselmo scolaro di Lanfranco " 22

4. Anselmo professore " 23

5. Corrispondenza d'Anselmo " 25

6. Opere filosofiche d'Anselmo " 29

CAPO II. — *Metodo d'Anselmo.*

1. Platone - S. Agostino - S. Anselmo " 36

2. Dialoghi e soliloqui " 40

3. Come parla della ragione e della fede " 41

PARTE II. — Filosofia d'Anselmo.

1. Le opere filosofiche d'Anselmo non formano un si-
stema pag. 47

2. La questione degli universali e Roscellino " 50

3. Il De-Grammatico " 59

4. Psicologia d'Anselmo " 65

5. Morale " 75

PARTE III. — Teodicea.

1. Prove dell'esistenza di Dio a posteriori pag. 85

2. Esposizione e critica dell'argomento così detto on-
tologico " 90

3. Anselmo e il suo argomento attraverso i secoli " 104

4. Continua la Teodicea d'Anselmo " 111

5. Anselmo non è ontologista " 118

6. Anselmo non è panteista " 124

7. *Conclusione* " 128

BIBLIOGRAFIA

Le opere di S. Anselmo furono pubblicate a Norimberga da Hochfeder nel 1491; a Parigi nel 1544 e nel 1549; a Colonia nel 1573 e nel 1612. — Gerberon fu il terzo editore delle opere d'Anselmo: le pubblicò a Parigi nel 1675 e nel 1721, e a Venezia nel 1744. — Teofilo Raynaud S. J. fece un'edizione molto accreditata a Lyon nel 1630. — Finalmente Migne pubblicò tutte le opere d'Anselmo con le lettere, nella *Patrologia Latina*. Nella mia dissertazione mi son servito sempre di questo editore (Ed. 1863).

Ecco l'elenco delle opere filosofiche e teologiche d'Anselmo, per quanto è possibile nell'ordine cronologico:

- I. De Grammatico. — *Patr. Lat.*, vol. 158, colonna 561-584.
 - II. Monologion. — *Idem*, colonna 141-224.
 - III. Proslogion. — *Idem*, colonna 223-242.
 - IV. Liber apologeticus contra Gaunilonem. — *Idem*, col. 247-260.
 - V. De Veritate. — *Idem*, colonna 467-486.
 - VI. De casu diaboli. — *Idem*, colonna 325-360.
 - VII. De libero arbitrio. — *Idem*, colonna 489-506.
 - VIII. De Fide Trinitatis. — *Idem*, colonna 259-284.
 - IX. Cur Deus homo, lib. 2. — *Idem*, 359-432.
 - X. De conceptu virginali et originali peccato. — *Idem*, col. 431-464.
 - XI. De processione Spiritus Sancti contra Graecos. — *Idem*, colonna 285-326.
 - XII. De voluntate. — *Idem*, colonna 487-490.
 - XIII. De concordia praescientiae et predestinationis nec non Gratiae Dei cum libero arbitrio. — *Idem*, colonna 507-542.
 - Lettere. — *Idem*, vol. 158, col. 1059-1208, vol. 159, col. 9-270.
-

I.

Vite del Santo con cenno o critica delle opere.

1. CHURCH G. W. « S. Anselm. » London, 1870.
2. EADMERUS. « Vita S. Auselmi. » Patr. Lat., vol. 158, col. 49-118.
3. FRANCK G. F. « Anselm von Canterbury. » Tübingen, 1842.
4. HASSE F. R. « Anselm von Canterbury. »
I. Das Leben Anselm. Leipzig, 1843.
II. Die Lehre Anselm. Leipzig, 1852.
5. RAGEY P. « Histoire de St. Anselme, » 2 vol. Paris, 1890.
6. RÉMUSAT Charles de. « Anselme de Cantorbéry. » Paris, 1868, seconda edizione.
7. RULE M. « Life and times of St. Anselm, » 2 vol. London, 1882

II.

Opere critiche su gli scritti di S. Anselmo.

1. AGUIRRE Id. « S. Anselmi theologia commentariis et disputationibus tum dogmaticis tum scholasticis illustrata. » Salamantiae, 1685.
2. BILLROTH J. G. F. « Dissertatio historico-critica de Anselmi Cant. Proslogio et Monologio. » Lipsae, 1832.
3. CHARMA M. A. « S. Anselme; notice biographique littéraire et philosophique. » Paris, 1853.
4. HOEHNE E. « Anselmi Cant. philosophia cum aliorum illius aetatis decretis comparatur ejusdemque de satisfactione doctrina dijudicatur. » Lipsiae, 1867.
5. VEDER R. « Dissertatio de Ans. Cantuariensi. » Lugduni Batavorum, 1832.
6. WEDDINGEN A. van. « Essai critique sur la philosophie de St. Anselme de Cantorbéry. » Bruxelles, 1875.

III.

Opere principali su l'argomento dell'esistenza di Dio.

1. ALDOCH P. Beda. « Anselmische Gottesbeweis nel Philosophisches Jahrbuch, » 1895, vol. 8, pag. 52 segg. 372 segg., 1896 vol. 9, pag. 280 segg., 1897 vol. 10, pag. 261 segg.; 394 segg.

2. HASSE R. « De ontologico argumento Anselmo. » Bonnae, 1849.
3. HURTAUD P. J. « L'argument de St. Anselme et son récent apologiste. » *Revue Thomiste*, anno 3.^o, N. 3, pag. 326-362.
4. MONTET F. « De argumentis quibus S. Anselmus Deum esse demonstrat. » Genevae, 1882.
5. RAGEY P. « L'argument de St. Anselme. » Paris, 1893.
6. RUNZE G. « Der ontolog. Gottesbeweis Krit. Darstellung seiner Geschichte seit Anselm bis auf d. Gegenw. » Halle, 1881.
7. SAISSET E. « De varia S. Ans. argumenti in Proslogio fortuna. » Parisiis, 1840.
8. STÜCKL Alb. « De argumento ut vocant ontologico. » Monast., 1862.

IV.

Opere generali che parlano della filosofia di S. Anselmo.

1. AMPÈRE. « Histoire littéraire de France, » vol. III. Paris, 1840.
2. BOUCHITTÉ Henri. « Le rationalisme chrétien à la fin du XI siècle. » Paris, 1842.
3. COUSIN V. « Oeuvres inédites d'Abélard, » 1.^o vol. Paris, 1836.
4. CONTI A. « Storia della filosofia, » 2.^o vol. Firenze, 1888, 4.^a ediz.
5. HAURÉAU. « Histoire de la philos. scolastique, » 1.^o vol. Paris, 1872.
6. KOEHLER. « Realismus und Nominalismus in ihrem Einfluss auf die dogm. Systeme des Mittelalters. » Gotha, 1858.
7. MÜHLER. « Gesam. Schriften. » Regensburg, 1839.
8. PRANTL. « Geschichte der Logick. » Leipzig, 1861.
9. REUTER H. « Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalters. »
10. STÜCKL. « Geschichte der Philosophie des Mittelalters. » Mainz, 1864.
11. UEBERWEG-HEINZE. « Grundriss der Geschichte der Philosophie. » Berlin, 1886.

NB. — Altre opere minori o citate più raramente sono indicate nel corso della dissertazione.



SANT'ANSELMO FILOSOFO

Questo è tra maggiori nomi di
quell'età e d'ogni tempo.

A. CONTI. *Storia della Filoso-*
sofia, II, pag. 11.

INTRODUZIONE

SANT'ANSELMO di Canterbury è conosciuto nel mondo teologico come un grande teologo, ma non occupa ancora quel posto che gli è dovuto come filosofo. Si è scritto molto sopra di lui: la bibliografia è immensa; ma pochissimi scrittori hanno cercato di metterlo nell'ambiente in cui visse, pochissimi hanno saputo far risaltare le inclinazioni del suo ingegno e tutto ciò che può essere originale ed interessante in un filosofo del secolo decimo secondo. Una critica estesa della filosofia d'Anselmo fu scritta dal Sig. Abbate Van Weddingen. Fa benissimo notare l'influsso d'Agostino su Anselmo e sviluppa, qualvolta un po' troppo diffusamente, quasi tutti i problemi trattati da Anselmo, ma, mi pare non faccia risaltare esattamente il posto che occupa il Santo come filosofo del secolo XII; nè il suo metodo, le sue aspirazioni, le sue inesattezze, quasi tutte conseguenze necessarie dell'epoca in cui il Santo visse e meditò. Poi parla tanto diffusamente dei filosofi che precedettero e seguirono Anselmo, che l'opera del Weddingen si potrebbe credere una storia della filosofia con un più largo sviluppo all'idee d'Anselmo.

L'ultimo storico del Santo, il padre Ragey, à scritto due grossi volumi per narrare le sue gesta; ma egli à osservato soprattutto il lato storico nella Vita d'Anselmo. Bisognava bene che consacrasse una parte considerevole al Filosofo e al Teologo; ma l'ha fatto senza tanto curarsi d'esaminare ciò che v' à di speciale in Anselmo e di determinare esattamente le sue relazioni col mondo intellettuale d'allora (1).

In Italia poi, Anselmo benchè italiano quale filosofo mi pare quasi sconosciuto: solo è noto per il suo argomento ontologico. Il Prof. Conti ne à parlato però molto bene, benchè brevemente, nella sua storia della filosofia, e il Rossi, di lui scolaro, à tradotto gli opuscoli principali di Anselmo (2). Un nuovo studio un po' diffuso su l'opera filosofica di S. Anselmo non sarà certo inutile.

S. Anselmo nella sua attivissima vita per l'opera religioso-sociale studiò e scrisse di Filosofia e di Teologia. Cuore ardente, anima elevata, meditò in Teologia e Filosofia con vero slancio d'affetto. Ne' suoi scritti splende quella — luce intellettuale piena d'amore (*Par.*, XXX, 40) — di cui parla il Sommo Poeta. Basta leggere la prefazione al *Proslogio* per vedere con quale fervore cerca e scrive la dimostrazione dell'esistenza di Dio. Leggendola si pensa ai versi di Dante, sempre citati, ma sempre utili:

. . . . io mi son un che quando
amore spira, noto e a quel modo
ch'ei detta dentro vo significando.

Purg., XXIV, 52-55.

(1) Le vite inglesi del Church e del Rule non parlano delle opere del Santo se non per transenna e senza darne alcuna critica. Sono molto commendevoli le vite del Rémusat, di Hasse e di Franck specialmente per l'esposizione della filosofia del Santo, ma qualvolta danno giudizi poco esatti al punto di vista religioso, e si mostrano più o meno razionalisti.

(2) ANTONIO ROSSI. Opuscoli filosofici scelti tradotti. Firenze, Le Monnier, 1864.

Ed è bello vedere questo santo negli ultimi giorni della sua vita, mostrare a coloro che lo circondavano il desiderio che il Signore l'avesse a tenere ancora in vita per poter scrivere qualche sua idea su la natura dell'anima umana.

La sua natura lo porta conseguentemente a tener dietro, anzi, quasi direi, a creare quel corrente dottrinale che gli è più conforme, cioè quello dei teologi mistici. Egli segue il Neoplatonismo che gli viene da S. Agostino, l'autore preferito il quale ebbe grande influenza su la formazione intellettuale d'Anselmo.

Anselmo à studiate le arti liberali prima di farsi monaco; le à studiate sotto il Maestro Lanfranco, le à insegnate, le à raccomandate; e benchè abbia parole acerbe per i dialettici del suo tempo, pure le à anche amate. Quindi non può esser messo vicino a S. Pier Damiano e a S. Bernardo di Chartres.

Mi propongo adunque di collocare Anselmo nel vero posto che occupa come Filosofo fra i suoi contemporanei, non dimenticando mai di notare l'influsso che ebbe su di lui S. Agostino.

È assai difficile poter scoprire negli scrittori del Medio-evo e specialmente del secolo d'Anselmo ciò che ànno di proprio e ciò che ànno preso dai predecessori. La loro originalità è sempre un po' problematica (1). È ciò che uno scrittore inglese chiama — *The commentatorial spirit of the stationary period of sciences* (2). — Il periodo d'Anselmo non è, propriamente parlando, un periodo stazionario, perchè à piuttosto l'impronta dei periodi di transizione; ma

(1) « Savoir était alors un aussi grand honneur que penser. Un auteur se piquait moins d'innover que de bien entendre et de bien exposer la doctrine des auteurs. » REMUSAT, op. cit., p. 475.

(2) W. WERWELL. *Hist. of the Induct. sciences*, T. I, 2.^o id., pag. 280.

tale problema esiste ancora. È chiaro però che Anselmo segue in tutto S. Agostino, e benchè lo citi raramente pure si possono vedere le grandi analogie fra i due scrittori quasi ad ogni tratto. La sola dottrina originale di S. Anselmo che, non à presa punto dai suoi predecessori, è l'argomento dell'esistenza di Dio.

Quindi dopo d'aver visto gli studi d'Anselmo, dopo d'aver spiegato come con ragione si possa studiare partitamente la sua filosofia, passeremo a vedere Anselmo seguace del Platonismo che gli viene da S. Agostino nel metodo e nelle idee. Dalla concezione di Dio come sommo bene alla forma dialogica. È in quella parte che faremo notare i suoi grandi sforzi per determinare l'oggetto della ragione e della fede. Poi esamineremo brevemente i problemi filosofici trattati da S. Anselmo. Seguendo il Platonismo la sua filosofia non può avere grande estensione, però tratta anche quistioni di Logica, di Psicologia e di Morale. Siccome poi la Teodicea lo à reso celebre ed è la sua parte più considerevole più originale, le abbiamo consacrato un capo speciale.

Platonico agostiniano S. Anselmo è anche realista (1) benchè alcuni come il Conti lo negano; quindi sarà nostro

(1) Facciamo qui un'osservazione che non potrà sembrare inutile. Come mai si chiama realistico un sistema che è essenzialmente idealistico? Esso non studia che le idee, da realtà alle idee. Ma, rispondiamo, tale parola à subito, come tante altre, una vera trasformazione. Ora il realismo in arte ed anche in filosofia à preso un senso affatto opposto a quello che aveva nel medio evo. Noi giudichiamo realisti quei filosofi che tendono al naturalismo, al materialismo, che non si curano delle idee, non ammettono che la natura e la materia: diciamo realisti quei pittori, quegli scultori, quei poeti, quei romanzieri che ci ritraggono la natura quale è senza mettervi l'ideale, scegliendo spesso quanto vi ha di più brutto, di più nauseante. È quasi l'esclusione assoluta dell'ideale. Il realismo d'Anselmo invece, e in generale il realismo di Platone e dei *platonizzanti* è quel sistema che dà alle idee, almeno ad alcune, un'esistenza reale. È un idealismo portato all'ultimo punto; per questo si chiama anche realismo idealistico. Nessun filosofo dell'antichità fu più idealista di Platone, eppure è realista.

compito di notare i punti che lo mostrano tale. Il Realismo d'Anselmo consiste specialmente in questo che ammette come qualcosa di reale la Giustizia che sta sopra le cose giuste, la Bontà che sta sopra le cose buone, la Grandezza che sta sopra le cose grandi. Queste idee generali, universali, sono precisamente quelle che rimangono uguali nelle diverse cose. Anselmo si mostra ancora realista quando senza far alcuna distinzione chiama *sostanze* gli universali.

Lo stile d'Anselmo come quello de' suoi contemporanei è qualvolta oscuro, il suo latino è spesso contorto, e la traduzione italiana diviene qualvolta difficile e pesante. Però è cercato sempre di dare, per quanto è possibile, tutto il pensiero d'Anselmo lasciando quelle imperfezioni, quelle indecisioni di termine e d'idee che si trovano sparse nelle opere sue e che sono il frutto degli studi suoi e dell'epoca sua. È un'epoca di transazione quella di S. Anselmo: egli manca un po' di metafisica e si spiega come può. I suoi sforzi però sono certamente quelli di un grande ingegno; anche se non riesce sempre a darci la soluzione, l'idea chiara della quistione che tratta.



PARTE PRIMA

Studi e metodo d'Anselmo

CAPO PRIMO

S. Anselmo e le arti liberali.

1. Quale posto occupa Anselmo nei correnti scientifici del suo tempo. — 2. Anselmo prima della sua entrata a Bec. — 3. Anselmo scolaro di Lanfranco. — 4. Anselmo professore. — 5. Sua corrispondenza. — 6. Sue opere filosofiche.

I.

Tre correnti principali di studio si dividono l'attività intellettuale del secolo d'Anselmo: quella degli Asceti, quella dei Teologi mistici, e quella dei Teologi dialettici. La prima non solamente abbandona lo studio delle arti liberali, ma dichiara guerra implacabile agli studii profani ed a coloro che se ne occupano: tutto il suo studio porta l'impronta di preoccupazioni ascetiche. Di là la predominanza di scritti destinati al fine pratico della santificazione: meditazioni, prediche, trattati sulle virtù cristiane e la vita monastica. Questa direzione è seguita più o meno intensivamente dai nuovi monasteri e dai loro capi: va da S. Pier Damiano passando per S. Bernardo e S. Norberto a Gioacchino di Flora.

Accanto agli asceti si sviluppa una scuola di Teologi mistici. Questi non disprezzano la Filosofia e le arti liberali, ma ne usano con riserva, almeno apparentemente, nelle quistioni teologiche. Seguono S. Agostino che è la loro più grande autorità dopo la S. Scrittura. Il loro terreno ordinario è la S. Scrittura, la Teologia, l'Ascetica. Quando

entrano nel campo Filosofico sono, come tutte le scuole mistiche, più o meno *platonizzanti*. La Teologia dei teologi mistici non è assolutamente contemplativa, ma è più contemplativa che ragionata. I loro più grandi nemici, come per gli Asceti, sono i Dialettici. Lanfranco e il nostro Anselmo dell'Abbazia di Bec, Guglielmo di Champaux, Ugo, Riccardo e Gautier di S. Vittore sono i più celebri rappresentanti di tale scuola, che à seguaci in una parte dell'ambiente teologico del secolo seguente.

Contro queste direzioni, in lotta con esse si trova il partito stretto e formidabile dei Dialettici. Questi si danno con passione allo studio della logica d'Aristotile e del grande problema filosofico degli universali. Tale corrente è costituito dai grandi maestri delle scuole episcopali di Tours, di Chartres e soprattutto di Parigi: Berengario, Roscellino, Abelardo, Bernardo di Chartres e Guglielmo di Conches, Giovanni di Salisbury e Pietro Lombardo. È da questa direzione si può quasi dire che usciranno Alberto Magno e S. Tommaso d'Aquino.

S. Anselmo segue la direzione dei teologi mistici venuta da S. Agostino, e le imprime un tal carattere che si potrebbe quasi guardare come il creatore di tale scuola nel Medioevo. Nelle sue opere lascia un posto abbastanza vasto alle arti liberali e siamo in diritto di domandarci quale posto occupa nella storia della Filosofia. Esaminando la vita di S. Anselmo, come studente e come professore, esaminando ancora le sue opere filosofiche vedremo come rettamente lo si ponga nel corrente di mezzo (1).

II.

S. Anselmo è nostro. Nacque ad Aosta nel 1033, o nel 1034 come vogliono altri storici. Benchè venuto di nobile famiglia, dice la cronaca di Bec infondo alle opere del Beato

(1) Cf. per ciò che riguarda le correnti di studio del Secolo d'Anselmo l'articolo del Padre Mandonnet nella *Revue Thomiste*. Quatrième Année, N. 1. Mars 1896, pagg. 23 e segg.

Lanfranco — *quamvis nobili prosapia natus* — si diede allo studio. Dice così perchè i grandi d'allora si davano d'ordinario alle armi non agli studii. A quindici anni spinto sempre dall'amore agli studii voleva entrare in un convento, ma l'abbate non volle riceverlo perchè non aveva il consenso del padre. Si ammala, ma risana ben presto: e, giovane, avvenente, vigoroso, ricchissimo si dà un po' alla vita del mondo. Amava ancora lo studio, ma preferiva i divertimenti e i sollazzi giovanili. In quest'epoca gli muore la pia madre; ed il padre, preso forse da un accesso di pazzia, comincia ad odiarlo ed a perseguitarlo. Il giovanetto lascia la casa paterna, prende seco un compagno, oltrepassa con immensa fatica il nevoso Cenisio e va nelle Gallie. Rimane per tre anni ora in Borgogna ora nella Francia propriamente detta e si stabilisce per qualche tempo ad Abrica dove quindici anni prima s'era fermato il maestro Lanfranco (1). Eadmero, lo storico d'Anselmo, non ci dice nulla; ma probabilmente il Santo frequentava qualche scuola di quei dintorni e studiava sempre le lettere perchè è l'amore dello studio che lo portò, in seguito, a Bec.

Udendo che la fama del Maestro Lanfranco monaco a Bec e le scuole da lui tenute e governate superavano in grido quasi tutti i dottori, venne a Lanfranco. Questi, come Anselmo, veniva dall'Italia e precisamente da Pavia e godeva fama di sapiente e di santo. Da ogni parte del mondo accorrevano giovani studenti anche delle più grandi famiglie per udire le sue lezioni. L'attività letteraria di lui, se giudichiamo dalle opere, non è tanto grande, ma le testimonianze degli storici anche contemporanei ci provano ch'egli fu grande professore. Costoro fanno i più splendidi elogi di Lanfranco: ci dicono che il convento di Bec sotto il suo influsso s'era mutato in un grande e famoso ginnasio

(1) Tutte le notizie storiche della vita d'Anselmo sono prese dal libro d'Eadmero che Migne pone in principio delle opere del Santo. Eadmero fu monaco di Bec, compagno e segretario, quasi direi, d'Anselmo. Scrisse la vita del santo mentre ancor viveva. Fu storico di un certo valore per quel tempo. Chi desiderasse più copiose notizie può leggere il libro del Padre Ragey-Eadmer, Parigi, 1891. Delhomme et Briguet. Cf. anche *Patr. Lat.*, vol. 159, colonna 345 seg.

di letteratura; ci rappresentano il maestro come dottissimo in tutte le arti liberali. Perfino la Grecia maestra delle genti ascolta volentieri ed ammira i suoi scolari (1).

La fama di tanto maestro doveva esaltare l'ardente anima del giovane studente, doveva condurlo alla scuola di Bec (2).

III.

Anselmo adunque va da Lanfranco, ascolta le sue lezioni, lo conosce, lo ammira e diviene uno dei prediletti del Maestro. Si dà con tutte le sue forze allo studio delle lettere: studia notte e giorno ciò che il Maestro Lanfranco insegna, non solo per sè, ma anche per gli altri (3).

Ripeteva e spiegava forse le quistioni più difficili a' suoi condiscipoli. Tale desiderio e tale premura d'aiutare i compagni è una delle doti più belle del nobile carattere d'Anselmo.

È in questo periodo della sua vita che egli sotto l'influenza dell'ambiente decide di farsi monaco. Esitò molto su la scelta del convento perchè temeva di dover perdere tutto quanto aveva imparato studiando le lettere, o di non

(1) « Exivit fama eius remotissimas latinitatis plagas eratque Beccum magnum et famosum litteraturæ gymnasium » Guglielmo Malbesberienese de gsts. Pontif. Anglor, lib. I. « Rumor longe lateque protulit et fama viri preclarissima Beccum et Abatem Herluinum brevi per orbem terrarum extulit. Accurrunt clerici ducum filii nominatissimi scholarum latinatis magistri laici potentes alta nobilitate viri multi pro ipsius amore, multas eidem ecclesiae terras contulerunt... Ortus Italia quidam vir erat quem latinatis in antiquum ab eo restituta scientiae statum tota supremum debito cum amore et honore agnoscit nomine Lanfrancus; ipsa quoque in liberalibus studiis gentium magistra Graecia discipulos illius libenter audiebat et admirabatur » Guglielmo Geumeticense. *Storia dei Duci di Normandia*, lib. VI, cap. 8. — Cf. anche *Patr. Lat.*, vol. 158, colonna 1081 e seg.

(2) Dice bene Ragey « C'est l'école et non le monastère qui attirait Anselme. Ce qu'il venait chercher au Bec ce n'était pas la vie religieuse, c'était la science. » P. RAGEY, *Vie d'Anselme*, pag. 17.

(3) « Anselmus igitur viro adito cumque singulari sapientia pollere agnitus eius se magisterio subdit, eique post modicum familiaris præceteris discipulis fit. Occupatur die noctuque in litterarum studio, non solum quæ volebat a Lanfranco, legendo sed et alios quæ rogabatur studiose docendo » (EADMERO, op. cit. *Patr. Lat.*, colonna 52, vol. 158).

poter essere abbastanza utile agli altri. Cluny gli sembrava troppo austero per la regola: Bec troppo ristretto per la sua attività, poichè Lanfranco era bravissimo e celebre ed egli non avrebbe potuto mostrare il suo talento. Voleva esser utile, ma nello stesso tempo celebre. Di tale debolezza il Santo parlava più tardi con rammarico. Dietro il consiglio di Lanfranco e di Maurilio vescovo di Rotomage entrò nel convento di Bec. Era l'anno 1060 ed il Santo ne contava 27 (1).

Erлуino vi era abbate. Aveva lui stesso edificato il convento col suo patrimonio. Lanfranco vi era priore e maestro. Anselmo fu monaco e studente per tre anni sempre lavorando indefessamente e progredendo di bene in meglio amato e venerato da tutti. Quando Lanfranco passò abbate a Cadome, Anselmo fu eletto priore a Bec, e questo ci prova in quale stima fosse tenuto il giovane monaco perchè non solo doveva succedere a Lanfranco nel governo dei frati, ma anche su la cattedra di Professore.

IV.

La scuola ben avviata da Lanfranco riprende nuovo vigore per l'impulso d'Anselmo. Da ogni parte accorrono studenti per udirlo: il convento è ripieno di dotti religiosi. Un grande sviluppo delle arti liberali (dice uno storico quasi contemporaneo) e delle sacre lezioni comincia con Lanfranco e s'accresce meravigliosamente con Anselmo. Dalla sua scuola escono egregi Dottori, provvidi Vescovi, maestri di

(1) « Cogitat ubi melius proficere quest, quod facere desiderat et ita secum tractat. Ecce, inquit, monachus fiam. Sed, ubi? si Cluniaci vel Becci totus tempus quod in discendis litteriis posui peridi. Nam et Cluniaci districtio ordinis et Becci supereminens prudentia Lanfranci, qui illic monachus factus est, me aut nulli prodesse aut nihil valere comprobabit. Itaque in tali loco perficiam quod dispono in quo et scire meum possim ostendere et multis prodesse. Haec ut ludens ipsemet referre solebat.... Anselmus haec audiens et approbens (cioè le parole di Lanfranco e di Maurilio) amissis aliis sæculo relicto Becci monachus factus est anno ætatis suæ vigesimo septimo » (1060). *Patr. Lat.*, vol. 158, colonna 53, 54.

spirito. I monaci di Bec amano e studiano tanto le arti liberali da sembrare altrettanti filosofi: persino gli illetterati, i rustici, cioè i frati laici conversando con quelli possono imparare la grammaticea (1). È un benedettino che parla e si potrebbe trovarvi dell'entusiasmo, dell'esagerazione, ma almeno ci dice quanto si studiava nel convento d'Anselmo, quanto amore si aveva là per le arti liberali.

Le opere di Anselmo, specialmente quelle in forma dia-logica, ci rappresentano al vivo le lezioni del Professore di Bec, e possiamo adurne che queste avevano qualcosa di grandioso e d'attraente. Il metodo d'insegnamento, l'amore che portava il Santo agli scolari, l'amabilità con cui li trattava doveva accrescere l'attrattiva per la sua scuola. Possiamo supporre che molti professori di quel tempo furono formati da lui, come anche alcuni Vescovi. Vivente S. Anselmo l'università nascente di Parigi era fiera di possedere nella persona di un altro Anselmo un maestro formato da lui. Anselmo di Laon fu uno dei più celebri professori del secolo XI. Prima di insegnare era venuto a sentire le lezioni del grande professore di Bec (2). È indescrivibile il risveglio letterario che si nota in quel periodo nella gioventù. Appena si spande la fama di un maestro celebre che la sua scuola è ripiena d'uditori venuti d'ogni parte. Si passa da una scuola all'altra sempre col desiderio di udire

(1) « Ingens in ecclesia Beccensi liberalium artium et sacræ lectionis sedimen per Lanfrancum coepit et per Anselmum magnifice crevit ut inde procederent egregi doctores et providi nautæ ac spirituales aurigæ quibus ad regendum in huius sæculi stadio divinitus habentæ commissæ sunt Ecclesiæ. Sic ex bono usu intantum Beccenses cenobitæ studiis litterarum sunt dediti, et in quæstione seu prolacione sacrorum enigmatum utiliumve sermonum insistunt seduli ut pæne omnes videantur philosophi et ex colloctione eorum etiam qui videntur illiterati et vocantur rustici possiut ediscere sibi commoda spumantes grammaticeæ ». — (Ordericus Vitalis, Monaco inglese nato nel 1075 così dice nella sua Storia Ecclesiastica. Cf. *Patrologia Latina*, volume 188, colonna 344-345).

(2) Cf. *Histoire littéraire de France*, Tom. X, pag. 170. Dom. d'Achery. — Notæ in Guib. de Nov. *Patr. Lat.*, Vol. 156, col. 1155. — Ragey Anselme professeur, pag. 6. Questi cita anche un manoscritto dove è provata la stessa cosa. « Chronicon Beccense auctum et illustratum ». Biblioteca Nazionale, Ms. lat., N. 12884 è l'opera di un certo Don Thibault. — Cf. WEDDINGEN, op. cit., pagina 19; HASSE, op. cit., t. I, pag. 57.

nuovi maestri, nuove verità. E tutti sanno di quanta utilità sieno le scuole dei grandi professori. Possiamo adunque immaginarci il numero grande degli scolari d'Anselmo di Bec e il profitto della sua scuola (1).

V.

Anselmo à studiate ed insegnate le arti liberali. È un letterato, è un filosofo. Non dobbiamo lasciarci ingannare quando grida, come vedremo, contro i Dialettici del suo tempo. Anche Anselmo è dialettico, e pochi, come vedremo, dei suoi contemporanei hanno usato più di lui della dialettica nella Teologia.

Una prova della coltura letteraria d'Anselmo l'abbiamo anche nella sua corrispondenza assai copiosa. È là che ci dice d'aver insegnate le arti liberali, è là che inculca lo studio delle belle lettere (2). Fra le altre è interessante la sua corrispondenza col monaco Maurizio. Questi fu uno dei suoi primi scolari a Bec e lo amava teneramente. Le lettere che il santo gli scrive sono esuberanti d'affetto. Bisogna vedere poi con quanta sollecitudine lo raccomanda a Lanfranco, ad Enrico, al medico Gondolfo perchè soffra il mal di capo.

Dalle lettere si capisce che il santo si serviva di questo giovane per copiare manoscritti rari ed interessanti. Da una di esse sappiamo che à insegnato a Maurizio i primi elementi della grammatica. Le raccomandazioni che gli fa sono quelle di un bravo maestro. Sa per esempio che as-

(1) Cf. l'operetta citata del Padre Ragey « Anselme professeur. » *Extrait des Annales de Philosophie Chrétienne*, Paris, 1890. — È ben fatta perchè fa notare tutte le belle qualità del Prof. di Bec; ma, convien dirlo, quando si tratta delle cognizioni, della scienza d'Anselmo anche qui il dotto frate sembra troppo ottimista. Di S. Anselmo professore fa una buona osservazione l'*Histoire littéraire de France*. « Anselme ne se borna pas à établir des principes clairs et solides pour apprendre à étudier chrétiennement, et à découvrir la vérité; il montra encore par son exemple la bonne manière d'enseigner les autres. » *Hist. lit.*, Tom. VII, pag. 78.

(2) Cf. HASSE, op. cit., I, lib. I, C. VI. *Der Briefwechsel Anselms*, pag. 92-123.

siste alle lezioni del grammatico Arnolfo, maestro molto forte nel declinare, e se ne congratula con lui e lo prega di approfittarne quanto può. « Non vergognarti, gli dice, di ripetere ciò che ài già imparato e che credi inutile perchè ti rinforzerai sempre più in ciò che sai, ti correggerai quando sbagli e imparerai quello che non conosci ancora. Se per tua negligenza non approfitti di nulla mi faresti grande dispiacere. Voglio che tu faccia quanto puoi lavorando specialmente su Virgilio e su gli altri autori che non ài letto con me, eccettuati quelli ne' quali vi si trova qualche bruttura. Se poi per qualche ostacolo non puoi assistere alle lezioni di Arnolfo, ti prego di rileggere più tanti libri che puoi: e in quelle ore che puoi devi declinarli tutti diligentemente dal principio sino alla fine » (1).

Da tutto ciò possiamo dedurre che il santo conosceva molti autori antichi, che li leggeva e li commentava a' suoi scolari; e questo è molto per un maestro di quel tempo. S. Bernardo e gli asceti in generale non avrebbero mai osato di insegnare la grammatica a' loro monaci, e molto più di raccomandare lo studio dei classici. In un'altra lettera S. Anselmo raccomanda a Maurizio di trascrivergli l'Aforismo con le glosse. Era un'opera d'Ippocrate, un libro di medicina; come pure era un libro di medicina l'altra operetta sui polsi che domandava allo stesso Maurizio. Gli

(1) « *Audiui quod legas a Domino Arnulfo. Quod si verum est placet mihi qui semper profectum tuum sicut ipse ex parte expertus es, desideravi nec unquam plus quam modo, Audiui quoque quod ipse multum valeat in declinatione: et tu scis quia molestum mihi fuerit semper pueris declinare, unde valde minus quam tibi expediret. Scio te apud me in declinandi scientia profecisse. Hortor itaque et precor et ut, filio carissimo, præcipuo quatenus quidquid ab eo legeris et quicquid aliud poteris diligentissime declinare studeas. Nec pudeat te sic in hoc studere etiam quibus te putas non indigere, quasi nunc id recentissime incipias: quod et ea quæ scis eius auditu confirmata securius teneas et, eo docente, si in aliquo falleris id corrigas; et quod ignoras addiscas. Si autem nihil tibi legit, et tua hoc est negligentia, displicet mihi; et volo quatenus ut fiat quantum potes, satagas et præcipue de Virgilio et aliis auctoribus quos a me non legisti exceptis his in quibus aliqua turpitudine sonat. Quod si aliqua te obstante non potes ab eo legere vel hoc stude ut librorum quos legisti quoscumque potes et quibus horis potes, totos a principio usque ad finem diligentissime sicut supra monui, declinas.* » *Anselmo a Maurizio*, lib. I delle lettere Epla LV. *Patr. Lat.*, vol. 158, col. 1124-1125.

raccomanda di trascrivere prima il testo con diligenza poi le glosse più difficili dei Greci e degli autori meno noti. Pare che la conoscesse già quest'operetta perchè dice che solo con l'uso continuo e diligente si può approfittarne. Alla fine della lettera lo prega di curare la perfezione nel trascrivere. « Preferisco, dice il santo, di un'opera sconosciuta e inusitata una parte intera e secondo la verità, che il tutto corrotto e falso » (1).

Anche questo ci prova che conosceva molti manoscritti e la negligenza di certi copisti. Un Priore poi che fa tali raccomandazioni ad un suo frate in quei tempi non può essere che un maestro studioso, esatto e dottissimo. Curioso poi vederlo leggere dei libri di medicina! (2).

Quasi le stesse idee troviamo nella corrispondenza d'Anselmo con un fraticello figlio di una sua sorella, pure mandato dal santo in un convento d'Inghilterra. Gli raccomanda fra le altre cose di studiar molto e di non perder tempo nell'ozio. Lo esorta a studiare con tutte le sue forze per conoscere la potenza della declinazione e della grammatica: lo esorta ad esercitarsi nella composizione e più in prosa che in versi. In un'altra lettera aggiunge che non deve tradurre troppo, ma poco e ragionevolmente. Lo consiglia poi a parlar sempre latino quando può (3).

(1) « Glossas Aforismi si omnes potes scribere gaudeo; sin autem quæ sunt Grecorum aut inusitatorum nominum ne desereas admoneo. Quod tamen temporis in libello de Pulsibus insumere deliberas, molo ut ad perficiendum quid quid est in Aforismo impendas. Non enim eiusdem libelli scientia utilis est, nisi frequentissimo et diligentissimo usu illa occupantibus. Si quid tamen post Aforismum, et de hoc potes libenter accipio. De utroque hoc precipue moneo ut quidquid feceris studiosissima exquisitione correctum dignum sit dici perfectum. Malo enim in ignota inusitataque scriptura partem integram veritate quam totum corruptum falsitate.... » *Anselmo a Maurizio*, Lib. I, Epla LI.

(2) Parla anche degli aforismi in un'altra lettera e fa a Maurizio le stesse raccomandazioni cioè di scriver prima il testo poi le glosse: il tutto diligentemente, lib. I, Epla 35. Per tutto ciò che riguarda la corrispondenza d'Anselmo con Maurizio Cf. le seguenti lettere lib. I, 24, 25, 26, 27, 28, 32, 34, 35, 36, 39, 51, 55, 60, 65, 70, lib. II, Epla 8.

(3) « Quoniam singulariter te inter omnes consanguineos meos diigo ut proficias coram Deo et coram omnibus desidero. Quapropter moneo et præcipio tibi sicut filio dilectissimo, quatenus ad hoc pro quo te in Anglia dimisi sollicitè perficere studeas et nullum tempus in otiositate transeas. In declinationi

Anselmo adunque conosce, studia, insegna, inculca ed ama le arti liberali. È, si può dire, un umanista giacchè troviamo in quell'epoca un movimento d'umanismo abbastanza considerevole. Come Abelardo e S. Bernardo poi scrive il latino in modo da rivelar studio e meditazione.

Certo non possiamo sapere con certezza chi conoscesse Anselmo degli antichi, come nota bene il Rémusat. È vero però che il santo, da pensatore, non ama le citazioni, e poteva essere molto più erudito di quello che sembra. Per lo stile molte cose si spiegano con la lettura assidua di S. Agostino. Non invoca mai l'autorità di Cicerone nè d'alcuno dei grandi classici nè di Macobro, di Cassiodoro, di Boezio, di Marziano Capella. Cita un verso di Persio (1). Ciò non prova neppure che abbia letto Persio perchè, dice ancora il Rémusat, le citazioni stesse possono esser prese da altre citazioni (2).

In ogni modo è sicuro che Anselmo aveva una certa erudizione degli antichi, che scriveva con cura il latino, che era un umanista d'allora: e ciò basta per noi perchè tale argomento non à grande importanza pel resto della tesi.

Notiamo solamente di passaggio che S. Anselmo à scritto anche dei versi di un certo gusto e assai graziosi. Ciò prova

et virtute grammaticæ, cognoscenda maxime intende, in dictamine plus in prosa quam in versibus te exerce, » Anselmo al nipote Anselmo, lib. IV, Epila 31. « Diclare quotidie assuesce maxime in prosa: et ne multum ames difficile diclare sed plane rationabiliter semper nisi cum necessitas te cogit latine loquere.... » Anselmo al Nipote, lib. IV, Epila 114. Cf. per il Nipote d'Anselmo le seguenti lettere, lib. III, Epila 43, 66, 67, 77.

(1) Il verso si trova in una lettera d'un frate nella quale Anselmo si scusa di non poter aiutare negli studi un giovanetto raccomandatogli. Mostra poi come non sia necessario far pompa del proprio sapere per esser sapienti voltando il verso di Persio « Scire tuum nihil est, nisi te scire hoc sciat alter » in questo « Scire meum nihil est si quale sit hoc sciat alter. » E siccome l'altro gli aveva domandato perchè Lanfranco e Guitmundo fossero più celebri di lui, risponde « Quod vero quaeritis cur fama Lanfranci atque Guitmundi plus mea per orbem volet: utique quia non quilibet flos pari rosæ fragrat odore etiamsi non dispari fallat odore, » Lib. I, Epila XVI, *Patr. Lat.*, col. 1082.

(2) Cf. RÉMUSAT, opera cit., pag. 455-457. Egli aggiunge: « Je crois certain que Anselme ne savait ni l'Hébreu ni le Grec, » Mi pare abbia ragione: ma per il greco c'è qualche prova in contrario perchè domanda com'abbian visto le glosse greche dell'Aforismo, poi in un inno alla Madonna (di dubbia autenticità però) troviamo due versi in greco. (Cf. *Patr. Lat.*, vol. 158, col. 1048).

che conosceva assai bene la Metrica latina e l'aveva imparata dai classici. Il *Carmen de contemptu mundi* è un lavoro ascetico nel quale il santo esorta i suoi frati al disprezzo del mondo e all'amore della vita monastica. I versi, più di mille, sono esametri e pentametri ed anno una bella forza (1). Due altri piccoli poemi l'uno su lo stesso soggetto, l'altro su l'amor di Dio principio d'ogni bene anno minor valore (2). Altri versi dello stesso metro scrisse S. Anselmo in onore del Maestro Lanfranco (3). Abbiamo poi una serie di inni alla Vergine in versi giambici tutti gentili, graziosi e pieni di affetto (4). Però devo notare che tutti questi versi sono di dubbia autenticità: ma sappiamo poi per sicuro da altra parte che Anselmo à fatto dei versi e trovando gli indicati sopra in molti Mss. delle sue opere, possiamo supporre ch'egli ne sia l'autore (5). Da altre lettere sappiamo che Anselmo si occupava anche di musica: quindi si interessava di quasi tutte le arti liberali.

VI.

Il soggiorno di S. Anselmo a Bec come priore fu il periodo di vita in cui spiegò meglio la sua attività letteraria specialmente in Filosofia. Le sue opere filosofiche sono tutte anteriori alle sue dispute con Roscellino, se non teniamo conto dei trattati incompleti che scrisse in fine di sua vita. È un po' difficile dare la data precisa di ciascuna di esse, anzi lo credo impossibile. Certo furono tutte scritte dal 1063 al 1078 se dobbiamo credere ad Eadmero (6). Questi ci dice « Di quei giorni (cioè quando Anselmo era priore) scrisse

(1) Cf. *Patr. Lat.*, vol. 158, col. 687-706.

(2) Id., col. 705-708.

(3) Id., col. 1049-1050.

(4) Id., col. 1035-1050.

(5) Cf. CENSURA, Operum Sancti Ansel., *Patr. Lat.*, vol. 158, colonna 27-28 « Verum quidem est hunc s. doctorem nonnullos versus et exámetros et pentámetros composuisse. »

(6) EADMERO, op. cit. *Patr. Lat.*, vol. 158, col. 62 e Synopsis Chronolog. e *Patr. Lat.*, vol. 158, col. 131-134.

tre trattati, cioè il *De Veritate*, il *De libertate arbitrii* e il *De casu diaboli*. Ne scrisse anche un quarto che intitolò *De Grammatico* ed ancora un libretto che chiamò *Monologium* » (1).

Tutti questi lavori ed altri ancora hanno importanza filosofica, benchè il solo *De Grammatico* sia esclusivamente filosofico. Di alcuni di essi dovremo parlare più o meno lungamente nel corso della Dissertazione secondo l'importanza delle quistioni che contengono; ma sarà bene darne qui il soggetto per vedere quali idee, quali problemi si svolgevano in quel tempo nella intelligenza di Anselmo.

Parliamo anzi tutto dei *Dialoghi*. L'uno non dipende punto dall'altro e probabilmente furono scritti in diverse epoche; ma la materia e il metodo della disputa — come dice il santo in una specie di prefazione ai quattro lavori — richiedono che sieno messi l'uno vicino all'altro (2). È qui che troviamo già un po' l'incertezza dell'epoca, poichè le divisioni non sono esatte e le idee non sono ben chiare. Si mescolano le quistioni filosofiche con le quistioni teologiche, si uniscono libri di soggetto affatto diverso solo perchè procedono allo stesso modo, cioè perchè tutti hanno la

(1) Ibid. Da ciò sembrerebbe che il *Monologio* fosse stato scritto dopo tali trattati e molti pensarono così. Ma c'è una difficoltà. Come mai Anselmo fa cenno del *Monologio* nel primo capo del *De Veritate*? Il Padre Teofilo Raynando crede che tale citazione sia stata introdotta dopo: e parrebbe favorire tale congettura il fatto che il titolo *Monologium* fa dato a tale libro molto tempo dopo l'edizione di tali dialoghi. Pure, dice chi fa la critica delle opere (*Patr. Lat.*, vol. 158, col. 15, 16), tale supposizione è sbagliata poichè il Maestro riassume con industria nel X capo la citazione del primo; e così posta la citazione, à tanta forza che lo scolaro risponde di non aver più nulla a dire. E chi segue attentamente il filo del dialogo non può dire che tale citazione sia stata posta dopo. Tutti i manoscritti, dice ancora il critico, pongono per prima opera il *Monologio*. Nè Eadmero asserisce che questo opuscolo sia stato dato in luce dopo gli altri quando dice: « Fecit quoque libellum unum quem monologium appellavit. » Tali parole non provano l'antichità dei dialoghi. La citazione col nome *monologio* può spiegarsi col'esser stata messa in seguito, cioè, quando fu cambiato il nome al libro, si cambiò nome anche alla citazione. Ma è quistione poi di poco valore.

(2) « Qui videlicet tractatus quamvis nulla continuatione dictaminis cohereant materia tamen eorum et similitudo disputationum exigit ut simul eo, quo illos commemoravi ordine conscribantur. » *De Veritate*, prol. *Patr. Lat.*, vol. 158, col. 468.

forma dialogica. Il santo dice che i primi tre servono allo studio della Sacra Scrittura e il quarto è un' introduzione non inutile allo studio della dialettica (1). In ciascuno di essi è adoperato il metodo dialogico del quale parleremo nel capo seguente: il Discepolo interroga e il Maestro risponde o viceversa.

Nel *De veritate* — un volumetto di tredici capi — S. Anselmo si domanda cosa sia la verità, e fa passare le diverse speci di verità: la verità della significazione e la verità della enunciazione — la verità dell'opinione e la verità della volontà — la verità dei sensi e la verità delle essenze e delle azioni, e, finalmente la somma verità. Nel penultimo capo dà la definizione della giustizia e nell'ultimo dimostra che una sola è la verità in tutte le cose (2).

Ci sono là varie quistioni di logica e, specialmente, di morale, che toccheremo a suo tempo. Per ora basta notare come il lavoro sia quasi esclusivamente filosofico. A citazioni della S. Scrittura ed anche qualche piccola quistione teologica, ma nell'opera sono accidentali, e le quistioni filosofiche vi predominano.

Il trattato *De libero arbitrio* benchè contenga alcune quistioni di psicologia pure è più teologico che filosofico. Dà la definizione della libertà, poi passa a considerare se l'uomo abbia sempre la rettitudine della volontà — in quanti modi si possa avere o non avere la rettitudine della volontà per la quale è fatta la creatura ragionevole — come la tentazione non possa toglierci la volontà — come Dio non possa strapparci la rettitudine della volontà e così via. Nell'ultimo capo ci dà le diverse speci di libertà (3). Come si vede, non vi è taglio netto fra le quistioni filosofiche e teologiche.

Nel *De casu diaboli* dopo averci parlato della caduta

(1) « Tres tractatus pertinentes ad studium Sacrae Scripturae quondam feci diversis temporibus consimiles in hoc quia facti sunt per interrogationem et responsionem.... Quantum enim quem simili modo edidi non inutile ut puto introducentis ad dialecticam. » *De Grammatico*, id., col. 467.

(2) *Patr. Lat.*, vol. 158, col. 467-486.

(3) Id., col. 489-506.

degli angeli ribelli, ci dà la teoria del bene e del male, della giustizia e dell'ingiustizia per ritornar a parlare degli angeli e dei demonii (1).

Finalmente troviamo il *De Grammatico* operetta che dà le teorie dialettiche d'Anselmo. È il solo trattato puramente filosofico. È un sottile esercizio di argomentazione nel quale il santo propone e scioglie più o meno alcune quistioni dialettiche agitate al suo tempo, e parla specialmente delle qualità e del modo di usarne. È là che vediamo la sua conoscenza delle opere di logica di Aristotile. Il titolo è assai curioso: si crederebbe leggere un trattato di Grammatica, invece ci troviamo davanti ad un trattato di logica (2).

Il monologo è uno dei lavori più scientifici di Anselmo, e per noi contiene dati e quistioni interessantissime poichè vi spiega il suo modo di vedere in teologia. È là soprattutto che porta nel campo teologico tutta la sua filosofia e pare arrivare al punto di voler dimostrare i misteri — Eadmero ci dice: « In quel libro il Santo parlando seco stesso, e messa da parte l'autorità della Sacra scrittura dimostra che Dio esiste; spiega che cosa sia Dio con la sola ragione: e ciò che crede fortemente di Dio prova e dimostra con argomenti invincibili » (3).

In una lettera inviata a Lanfranco Anselmo prega il

(1) *Patr. Lat.*, vol. 158, col. 360. In una lettera a Maurizio (Lib. II, Epistola 8^a) il santo parla di un suo trattatello che chiama *De malo* anzi, si può dire, che ne dà in quella i punti principali. Ma si vede che tutta la lettera è contenuta nel capo X e seguenti del *De casu diaboli*. Quindi si può dire con certezza che il santo abbia messo il volumetto nel *De casu diaboli* in mezzo ad altre quistioni. Cf. *Critica Patr. Lat.*, vol. 158, col. 21.

(2) Daremo più avanti il sunto e la critica di questo lavoro (*Patr. Lat.*, col. 561-584). Ora voglio solo fare una rettifica che credo necessaria in questo punto. L'*Histoire littéraire de France* (Tom. 10, pag. 170) vorrebbe trovare in Anselmo un riformatore della dialettica e cita, per prova, il *De Grammatico*. Ciò è dir troppo. Il *De Grammatico* mi sembra un'operetta assai importante per il nostro punto di vista perchè ci mostra lo spirito dialettico di Anselmo e la sua conoscenza della logica di Aristotile: è un lavoro discreto sopra qualche nozione preliminare della dialettica, ma non ebbe, nè poté avere certamente alcuna influenza sul progresso della scienza. Così pensano anche l'Hauréau, il Rémusat, il Bach. Molti autori non ne parlano neppure.

(3) EADMERO, op. cit. *Patr. Lat.*, vol. 158, col. 63.

Maestro ad esaminare tale lavoro e dice di non avergli dato alcun titolo. Ma da un'altra lettera ad Ugo dove il santo prega questi a voler cambiar titolo al *Monologio* e al *Proslogio*, parrebbe che fosse dato ad ambedue le opere il sotto titolo *Exemplum meditandi de ratione fidei* e che il *Monologio* si chiamasse *Monologium* (1).

In esso il santo medita l'essenza divina: è una meditazione all'uso dei soliloqui e delle Meditazioni di S. Agostino; ma è, si può dire, il resoconto delle sue lezioni su tale materia, poichè, come dice egli stesso, scrisse ad istanza de' suoi scolari ciò che aveva spiegato a voce (2). Alcuni gli fecero rimprovero di tale modo di procedere: lo si accusò per alcune idee un po' spinte specialmente su la Trinità, ma il Santo si scusò con l'autorità di S. Agostino e de' Padri (3). E nella prefazione prega chi trascriverà il suo lavoro a non lasciar da parte tale dichiarazione (4).

Nel *Monologio* adunque parla di Dio e della divina essenza con argomenti tolti dalla ragione. Prova la esistenza di Dio dalle creature con argomenti varii presi dagli antichi. Spiega l'aseità e la perseità di Dio e la dipendenza nell'essere e nell'esistere di tutte le creature dalla Somma Sostanza. Descrive la creazione dal nulla e le idee eterne di Dio; come Dio conserva tutte le cose create come Dio è dovunque. Poi fa passare tutte le perfezioni di Dio: la giustizia, la semplicità, l'eternità, l'immutabilità, la sostanzialità, la spiritualità. Quivi passa nel campo teologico e sembra voler spiegare il Mistero della Trinità sempre con argomenti della ragione, sempre senza mai citare un passo della Sacra Scrittura od un passo dei Padri.

In seguito fa vedere come la creatura intelligente sia più vicina a salire alla contemplazione della somma essenza perchè assomiglia di più alla somma essenza. L'anima ragio-

(1) Cf. lib. I, Epla 63 *ad Lanfrancum*; e lib. II, Epla 17 *ad Ugum*.

(2) Prefazione del *Monolog.* *Patr. Lat.*, vol. 158, col. 142-143.

(3) Id., colonna 143-144.

(4) « Praecor et obsecro vehementer siquis hoc opusculum voluerit transcribere ut hanc prefationem in capite libelli ante ipsa capitula studeat praepo-
nere. » Id., col. 144.

nevole infatti è immagine dell'essenza divina e della SS. Trinità. Essa è fatta per amare la somma essenza, e deve essere eternamente beata perchè l'anima umana è immortale. Dobbiamo amare e sperare la somma essenza, e non possiamo nè amarla nè sperarla senza crederla: la fede senza amore è morta. La somma essenza domina e governa tutte le cose (1).

Giunto Anselmo all'idea ed all'esistenza dell'Essere sommamente buono, sommamente grande, sommamente ente, si domandava se non era possibile trovare un argomento nuovo, breve che dimostrasse da sè solo senza lunghe concatenazioni, Dio esistere veramente, ed essere il bene sommo principio e fine d'ogni bene. Tale pensiero lo seguiva, lo disturbava dovunque. Eadmero ci racconta che quella ricerca distoglieva il Santo dal cibo, dalle bevande e dal sonno e persino dalla preghiera tanto che Anselmo dubitò d'una tentazione. Quel pensiero lo lasciava un momento, poi lo perseguitava di bel nuovo con più forza, con più importunità. Finalmente un giorno, mentre si sforzava di scacciare quella specie di tentazione gli apparve quell'argomento che disperava trovare. Lo afferrò con immenso gaudio e, pensando di fare cosa grata agli altri, lo scrisse (2).

È il celebre argomento dell'esistenza di Dio che troviamo nel *Proslogio*, uno dei lavori più celebri d'Anselmo (3). È forse il libro più originale del Santo, e benchè discutibile in parecchi punti, apparirà sempre come il prodotto di una grande intelligenza. Nel primo capo il Santo canta un inno al Signore. L'uomo è fatto per veder Dio, dice Anselmo, ma egli à perduto la beatitudine per la quale è stato creato e trova miserie. Non custodi la bontà benchè lo potesse facilmente. Senza Dio vi è il male per noi: i nostri lavori, i nostri sforzi, non valgono nulla senza Dio. È un cantico di una poesia sublime, di un gusto biblico, di un senti-

(1) Cf. *Monol.*, C. LXVI, LXVII, LXVIII.

(2) EADMERO, *Patr. Lat.*, col. 63.

(3) Cf. *Proslogio*, *Patr. Lat.*, vol. 158, col. 223 e segg.

mento profondo e nobile. Anselmo qui si mostra, come Agostino pieno d'affetto. Poi dall'idea di Dio vuol dimostrare l'esistenza di Dio medesimo. Lo vedremo in un trattato speciale.

Nel resto del *Proslogio* S. Anselmo dimostra le perfezioni di Dio con lo stesso principio dell'argomento: Dio è buono — Dio è giusto — Dio è misericordioso — Egli è buono — giusto — e misericordioso perchè è meglio per Lui d'esser tale, e senza questi attributi non sarebbe più l'essere più grande che si possa immaginare (1).

Criticò subito l'argomento il vecchio monaco Gaunilone, al quale Anselmo rispose (lo vedremo nella *Teodicea*) con un libro apologetico ripetendo e rafforzando quanto disse nel *Monologio* (2).

Con questo libro finisce, si può dire, l'attività filosofica d'Anselmo. Le opere che scrive dopo specialmente quand'è arcivescovo a Cantorbery sono tutte teologiche (3). Ma comincia qui la sua polemica con Roscellino della quale parleremo in un numero speciale.

Come si vede, l'attività filosofica di Anselmo non è tanto grande se la paragoniamo a quella dei filosofi che verranno dopo di lui; alle opere di Alberto Magno e di S. Tommaso d'Aquino; ma è grande per un teologo del secolo XI, un teologo mistico che à parole così acerbe per i dialettici del suo tempo.

Ora passiamo ad esaminare il suo metodo, per studiare poi i problemi filosofici da lui trattati.

(1) Cf. *Proslogio*, *Patr. Lat.*, vol. 158, col. 223-242.

(2) Cf. Lib. « Pro insipiente adversus S. Anselmi in *Proslogio* ratiocinationem auctore Gaunilone majoris monasterii monaco. » *Patr. Lat.*, vol. 158, colonna 241-248 e « S. Anselmi Liber apologeticus contra Gaunilonem respondentem pro insipiente. » *Id.*, col. 247-260.

(3) Scrisse ancora oltre alle meditazioni, alle orazioni e cose simili, il *De incarnatione Verbi* contro Roscellino, il *Cur Deus homo*, il *De conceptu virginati*, il *De Processione Spiritus sancti*, il *De diversitate Sacramentorum*, il *De voluntate*, ecc.

CAPO SECONDO

Metodo di Sant'Anselmo.

1. Platone, S. Agostino, S. Anselmo. — 2. Dialoghi e soliloqui. — 3. Come parla della ragione e della fede.

I.

Fu notato, e forse con ragione, che la Filosofia di Platone à attirato in ogni tempo, le anime mistiche. La poesia, l'elevatezza del sistema filosofico di Platone specialmente nella *Teodicea*, è un incanto per chi vuol trovare nella scienza una via alla conoscenza di Dio, alla religione, alla pietà. Per Platone la filosofia consiste soprattutto nell'amar Dio. Tutti sanno infatti come Socrate aveva ridotta la filosofia alla morale, e quanto questo punto di vista del maestro domini in Platone. Tanto per l'uno che per l'altro, Dio è innanzi tutto il sommo bene.

I Neoplatonici seguirono Platone: S. Agostino seguì i Neoplatonici e Anselmo seguì S. Agostino. S. Agostino infatti è il maestro, l'autore preferito di S. Anselmo. Ce lo dice lui stesso quando nella prefazione del *Monologio* si difende da alcune accuse fatte alla novità delle sue teorie, e afferma apertamente di non aver mai scritto nulla che non si trovi nei padri e specialmente in Agostino. E altrove, in una lettera fa la stessa difesa appoggiandosi a S. Agostino (1).

Quasi tutte le quistioni trattate da Anselmo si trovano negli scritti d'Agostino. Come Agostino tratta la quistione

(1) « Nihil potui invenire me in ea dixisse quod non catholicorum Patrum et maxime Beati Augustini scriptis cohereat. » *Monologio*, *Patr. Lat.*, vol. 158, col. 143. « Nam haec mea fuit intentio per totam illam quemcumque disputationem ut omnino nihil ibi assererem nisi quod aut canonicis aut Beati Augustini dictis incunctanter posse defendi viderem, » lib. I, Epistola 68, *Patr. Lat.*, vol. 158, col. 1138-1139.

della libertà umana e della prescienza divina; come Agostino studia l'essenza divina e il mistero della Trinità, e come Agostino, se fosse vissuto ancora, avrebbe scritto su l'anima umana.

Che S. Agostino poi fosse Platonico è ammesso da tutti perchè ne abbiamo infinite prove nei scritti: fra le altre la sua predilezione per il fondatore dell'Accademia e pei suoi discepoli quantunque si sforzi di moderare e ridurre a giusti limiti quella preferenza e le lodi eccessive. Troveremo i punti di contatto fra i due Santi analizzando i problemi d'Anselmo.

Secondo Platone, la scienza può essere positiva o negativa. Questa consiste nel combattere gli errori, nel confutare i sofisti e le incompiutezze dei sistemi; l'altra sta nel determinare ciò che è scienza in sè. « La scienza » dice Platone nei libri della *Repubblica* e in molti altri luoghi « consiste nel farci sapere le cose divine e la natura umana così per ordinarci al bene interiormente come esternamente in relazione agli altri uomini » (1).

La scienza, la filosofia dunque consiste secondo Platone nella cognizione di Dio degli Universali eterni, dell'anima umana e dell'ordine di tutto questo. È la stessa idea che Agostino ripete in più luoghi come osserva bene il Gonzales. Due sono le questioni filosofiche: una di Dio l'altra dell'anima. « Philosophia duplex quæstio est, una de Deo altera de anima, » e altrove, « Deum et animam scire cupio, nihilne plus nihil omnino » (2). S. Anselmo non accenna punto a tale distinzione e neppure ci dà una definizione della filosofia o una divisione delle scienze, ma le sue opere provano ch'egli à trattato sopra tutto di ciò che riguarda Dio e l'anima umana.

S. Anselmo anche nel metodo non è punto originale, ma agostiniano sia per la maniera di trattare le quistioni come anche nel fondo delle dottrine.

Il principio per esempio col quale comincia a filosofare

(1) Cf. AUGUSTO CONTI, *Storia della Filos.*, vol. I, Platone, pag. 318-345.

(2) Cf. GONZALES, *Historia de la Filosofia*, vol. II, pag. 63.

viene da Platone e da Agostino. Platone com'è noto va d'idea in idea a guisa di colui che con l'occhio ascende dalla cose terrene fino agli astri, così l'intelletto ascende fino all'essenza del bene, cioè al sommo dell'ordine intellettuale al *τὸν ὄντως ὄν* (1). S. Anselmo con l'induzione platonica va a Dio. Dalla considerazione delle cose bene per la bontà, giuste per la giustizia, grandi per la grandezza, sale alla contemplazione della giustizia somma, della somma bontà, della grandezza somma. Così nel *Monologio* (2).

E passare, come vedremo più avanti, dalla nozione astratta di bontà all'esistenza di un tipo, o di una essenza del buono, vera idea di Platone, esistente fuori degli oggetti, è una dottrina del Realismo idealistico. Ma trasportare quest'idea in Dio, dice il Rémusat, identificarla con Dio, fare di Dio la sostanza del bene, è il modo più razionale d'interpretare e d'applicare la teoria delle idee di Platone (3).

Si cita un passaggio di S. Agostino dove la dottrina stessa vi è sviluppata. Infatti Agostino consacra una lunga serie di argomenti per provare che noi desideriamo ciò che è buono. « Questo è buono e quello anche. Sopprimete *questo* e *quello* e vedete se potete il bene in sè stesso. Allora vedrete Dio, Dio che non è buono per altro buono che per per sè stesso, ma che è il bene di tutto ciò che è buono.... Nessun bene variabile, se non vi fosse un bene immutabile.... guai a colui che, mentre le altre cose sono amate solo perchè sono beni, non amasse per troppo attaccamento a quelle il bene stesso pel quale sono buone » (4).

Credo utile tradurre qui una pagina di Rémusat che spiega assai bene l'influsso platonico nel metodo d'Anselmo: « Se volete (dice egli), salire alla fonte nascosta dei pensieri

(1) *Republ.*, Capo VII. Cf. CONTI, *Storia*, ecc., vol. e pag. cit.

(2) Cf. *Monologio*, cap. I, II, III, passim.

(3) Cf. REMUSAT, op. cit., pag. 480. Conti aggiunge « qui è posta dunque veramente la sublimità del filosofare platonico: levarci col pensiero agli archetipi della perfezione a Dio. » CONTI, op. cit., vol. I, pag. 333.

(4) S. AGOSTINO, *De Trinitate*, lib. VIII, capo III. Cf. anche *De natura boni contra Manicheos*, cap. I, XII e XIII.

d'Anselmo andate più in alto, cominciate a leggere il *Phédon*. Vi troverete esposto con ben altra ricchezza di viste e d'immagini, con abbondanza ammirabile di argomenti spirituali, con piena coscienza della potenza e della novità della dottrina, che tutto ciò che vi è di buono, di grande e di bello prova l'esistenza del bene, del grande, del bello in sè medesimo, d'un principio essenziale del bene che solo lega e sostiene tutto (1). Se di là passate al *Filebo* vi troverete che l'essenza del bene si confonde con l'essenza del bello, che tutto ciò che è in sè verità proporzione e bellezza à una natura immutabile e costituisce il bene supremo (2). Poi aprite il VI libro della *Repubblica*, cercate qual è la natura del bene in sè stesso e saprete che le cose belle o buone lo sono per un principio e che questo principio è il bene. L'idea del bene è il principio della scienza e della Verità. Ma come il sole è il padre della luce, il bene sta all'intelligenza come il padre al figlio. È dal bene che gli esseri ricevono la loro intelligenza quantunque il bene sia molto più in alto dell'essenza in dignità e in potenza: è il re del mondo intelligibile (3). E ora finalmente volete saper distinguere ciò che è di ogni tempo senza esser nato, e ciò che nasce e rinasce incessantemente senza mai esistere; poi sapere come ciò che nasce provenga necessariamente da una causa, che il mondo è nato dalla migliore di tutte le cause, da Colui che è perfetto in bontà come l'autore e il Padre del mondo l'ha fatto secondo un modello eterno? leggete il *Timeo* » (4).

Troviamo ancora in Anselmo l'induzione Platonica nel — *De veritate*. — Si muova, egli dice, dalle cose più note per arrivare alle ignote. Esaminiamo le verità delle enunciazioni o delle proposizioni: esse sono vere quando significano ciò che sono. Dunque la loro verità è una rettitudine o una corrispondenza colle cose significate. E il concetto è

(1) Citazione del Rémusat, *Phédon*, Trad. di Cousin, Tom. I, p. 281 e seg.

(2) Id. *Filebo*, id., Tom. II, pag. 465 e seg.

(3) Id. *Republique*, id., Tom. X, pag. 51 e seg.

(4) REMUSAT, op. cit., pag. 479-480.

vero quando à rettitudine rispetto alla cosa concepita. E la volontà è secondo verità quand'è retta: e i sensi stessi ànno verità in quanto corrispondono alla somma verità: e ciascuna cosa è vera quand'è ciò che deve essere. Ora se tutto è vero quand' à rettitudine, o è ciò che deve essere, si dà pertanto una verità suprema che è la rettitudine stessa o la regola di tutte le cose di tutti gli intelletti: una e immutabile perchè verità in sè stessa mentre le cose non sono verità in sè ma partecipano della verità in sè (1). L'induzione platonica è quasi sempre usata da Anselmo: la troviamo in quasi tutte le sue opere. Muove sempre, come Socrate, dalle cose più note alle ignote: anzi cerca sempre di far trovare la verità dallo scolaro che istruisce per mezzo di replicate domande e difficoltà, e qualvolta di piccoli imbrogli.

II.

In Platone oltre all'induzione troviamo la forma dialogica. Platone gran letterato, che imparò a dialogizzare da Socrate, scrisse la sua filosofia in dialoghi. Anche Aristotile, com'è noto, cominciò i suoi scritti con dialoghi, ma poi abbandonò tale forma perchè poco conforme al suo ingegno sperimentale.

Agostino scrisse pure in dialoghi e Anselmo lo seguì. Questo metodo, benchè in apparenza più didattico, à molti inconvenienti perchè è più imperfetto, e non può formare un vero corpo di dottrina con formule precise. Il dialogo di Platone non può avere la forza d'argomentazione e il nesso strettamente logico dei libri d'Aristotile. Però ha pur esso l'utilità di formare l'intelligenza alla riflessione e sforzarla a trovare da sè stessa la verità che cerca.

Anselmo segue S. Agostino anche nella forma dei soli-

(1) Cf. *De Veritate passim*, cap. II, col. 469, cap. III, col. 471, cap. IV, colonna 472, cap. V, col. 474, 475, cap. VII, col. 475, cap. X, col. 479, cap. XIII, col. 486.

loquii, delle meditazioni per parlare con Dio. S. Agostino non può parlare a Dio se non a voce alta: vuol far sentire tutti i sentimenti della sua anima piena d'affetto e prorompe in inni di gloria e di lode al Signore. — Quante esclamazioni nelle sue opere, quante interrogazioni. — Anselmo meno tenero d'Agostino è più mite, ferse più arido, ma anch'egli passa facilmente senza avvertire dal ragionamento alla preghiera, dalla filosofia alla mistica.

Quasi tutte le opere d'Anselmo, ma specialmente il Monologio e il Proslogio, si possono chiamare soliloquii, giacchè è sempre il santo che parla da solo oppure parla con Dio. — Quando non parla da solo, parla con altri e fa un dialogo. Ma tale metodo se guadagna nella profondità dei concetti, perde nell'estensione. Metodo e dottrina platonica sono sublimi, molto più elevati del Metodo e della dottrina d'Aristotile, ma la loro estensione è minore. — L'influsso platonico ci spiega assai bene perchè la Teologia nei primordii del Medioevo à così poca estensione. Dobbiamo scendere fino a S. Tommaso per avere una teologia completa e metodica. Prima di San Tommaso molte quistioni non si conoscono, molte altre sono vaghe ed imperfette. — È la Filosofia d'Aristotile, la fisica e la metafisica che produce anche nel campo teologico una vera rivoluzione e segna al suo apparire l'aurora del secolo d'oro della Teologia al quale tutti i secoli susseguenti attingeranno (1).

III.

La Filosofia di Platone poi è, ad un tempo, filosofia e religione. La scuola d'Alessandria con i neo-platonici fece pure una fusione della filosofia con la religione. S. Agostino subì in questo punto, come in molti altri, l'influenza degli Alessandrini. Anselmo, a sua volta, si mantiene nella direzione del Vescovo d'Ippona.

La Filosofia è necessaria nella Teologia, anzi è la Filo-

(1) Cf. P. MANDONNET. *Revue Thomiste*, art. S, pagg. cit.

safia che fa la Teologia mostrando la ragionabilità della Fede e dei misteri. Ora Anselmo come à compreso la filosofia nella Teologia?

È quasi impossibile dare una risposta decisiva e netta, perchè S. Anselmo in tale quistione risente un po' dell'epoca in cui visse, ma i suoi sforzi lo mostrano grande. È certamente anch'egli uno di quei grandi operai che lavorarono e lavorano per il grande edificio della teologia, della scienza, della religione. Più si va avanti nei secoli, più le idee si fanno chiare, quindi non dobbiamo disprezzare gli sforzi degli antichi teologi anche se non sono arrivati a darci la spiegazione esatta della dottrina.

S. Anselmo presuppone la fede, ma cerca le prove naturali della ragione. — È noto quel testo del Proslogio in cui il Santo con la sua umiltà domanda a Dio di capire ciò che crede « non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum, sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam quam amat et credit cor meum. Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam » (1). È il principio di Agostino — « credimus ut cognoscamus, non cognoscimus ut credamus » (2).

Conti, a tale testo d'Anselmo fa questa bella riflessione « forse vuol egli spiegare i misteri? No, dice aperto che la Trinità è inesplicabile. Che dunque vuol egli cercare? Come il fisico presuppone i fatti esteriori e ne spiega le leggi, ma non la più recondita essenza, o come il psicologo presuppone i fatti interiori e ne mostra le leggi, ma non i modi più intimi ed essenziali che precedono qualunque avvertenza; così la scienza della religione supposte le verità rivelate le spiega poi dove esse non superano la ragione, ma dove la superano si ferma e ne addita solo l'armonia con l'essere nostro: per es. le infermità interiori dell'anima umana palesi alla coscienza ci mostrano la ragionevolezza d'un Riparatore divino. Come il fisico e lo psicologo non crea i fatti ma gli spiega, il metafisico pure non crea le

(1) *Proslogion*. Cap. I, col. 227.

(2) S. AGOSTINO. In *Joann. Evang.* Trac. 40.^o, 9.

verità supreme, ma le dimostra finchè elle son dimostrabili: ecco la scienza della religione di Dio e dell'uomo secondo la mente dei Padri e di S. Anselmo. — Le verità naturali o preliminari alla fede come le chiama S. Tommaso formano la parte filosofica; le altre, la teologica propriamente detta » (1). Anselmo non fa certamente tali distinzioni. Cerca di spiegare, di capire, di prendere argomenti della ragione anche per i misteri. Come è ufficio del teologo vuol approfondire le verità rivelate. La fede sta ferma poichè gli dà la scienza da una parte, ma cerca nello stesso tempo di approfondirla. — « Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam, sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam. »

E altrove: « Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum accedere, aut si intelligere non valet à fide recedere, sed cum ad intellectum valet pertingere delectatur, cum vero nequit quod capere non potest, veneratur » (2).

Gli scolari gli domandano spiegazioni ed argomenti ed egli si sforza di darli. Nel *De Trinitate* afferma che nel *Monologio* e nel *Proslogio* à dimostrato con *argomenti necessari* ciò che crediamo della natura eccettuata l'Incarnazione: « Duo parva opuscula mea, Monologion scilicet et Proslogion, ad hoc maxime facta sunt, ut quod fide tenemus de divina natura et personis praeter Incarnationem, necessariis rationibus, sine Scripturae auctoritate probari possit. » (3). Lo stesso pensiero troviamo nella prefazione del *Monologio* dove descrive il suo modo di procedere: « Quidam fratres saepe me studioseque precati sunt, ut quaedam, quae illis de meditanda divinitatis essentia et quibusdam aliis hujusmodi meditationis cohaerentibus usitato sermone colloquendo protuleram, sub quodam eis meditationis exemplo descri-

(1) AUGUSTO CONTI, op. cit., vol. II, p. 113-114. — Cf. Moehler *the life*, pagine 137-139; 142-144; COUSIN, *Frag. Philos. Scol.* Tom. II, p. 112. BOUCHITTE, *Introduction*, pag. XXI e segg.

(2) *Epist. ad Falconem*. Lib. I, 61.

(3) *De fide Trinitatis*, C. IV, *Patr. Lat.*, col. 272.

berem. Cujus scilicet scribendae meditationis magis secundum rei facilitatem aut meam possibilitatem, hanc mihi formam praestiterunt: quatenus auctoritate Scripturae penitus nihil in ea persuaderetur; sed quidquid per singulas investigationes finis assereret, id ita esset plano stylo, et vulgaribus argumentis, simplicique disputatione, et rationis necessitas ostenderet. Voluerunt etiam, ut nec simplicibus peneque fatuis objectionibus mihi occurrentibus obviare contemnerem » (1).

Così nell'Introduzione al trattato della Redenzione cerca di rigettare le obbiezioni degli increduli contro la Fede cristiana con *argomenti necessari*: « Quorum prior (libro) quidem infidelium respuentium christianam fidem, quia rationi putant illam repugnare, continet objectiones et fidelium responsiones: ac tandem, remoto Christo, quasi nunquam aliquid fuerit de eo, probat rationibus necessariis esse impossibile ullum hominem salvari sine illo. In secundo autem libro similiter, quasi nihil sciatur de Christo, monstratur non minus aperta ratione et veritate naturam humanam ad hoc institutam esse, ut aliquando immortalitate beata totus homo, id est in corpore et in anima frueretur ac necesse esse ut hoc fiat de homine propter quod factus est, sed nonnisi per hominem Deum, atque ex necessitate omnia quae de Christo credimus, fieri oportere » (2).

Tali testi parebbero in verità poco conciliabili con quelli che seguono: « Videtur mihi hujus tam sublimis rei secretum transcendere omnem intellectus aciem humani, et idcirco conatum explicandi, qualiter hoc sit, continendum puto. Sufficere namque debere existimo rem incomprehensibilem indaganti, si ad hoc ratiocinando pervenerit, ut eam certissime esse cognoscat, etiamsi penetrare nequeat intellectu *quomodo* ita sit; nec idcirco minus his adhibendam

(1) *Monologion*, Proemio. *Patr. Lat.*, col. 143.

(2) *Cur Deus homo*, Praefatio. *Patr. Lat.*, col. 361, 362.

Qui si vede che S. Anselmo, come dicono i teologi, contrariamente ad altri Dottori, ammette l'assoluta necessità dell'Incarnazione.

fidei certitudinem, quae probationibus necessariis nulla alia repugnante ratione asseruntur, si suae naturalis altitudinis incomprehensibilitate explicari non patiantur. Quid autem tam incomprehensibile, tam ineffabile quam id quod supra omnia est? Quapropter, si ea quae de summa essentia hactenus disputata sunt necessariis sunt rationibus asserta, quamvis sic intellectu penetrari non possint ut et verbis valeant explicari, nullatenus tamen certitudinis eorum nutat soliditas » (1).

Ma dobbiamo giudicare un autore dall'insieme delle sue idee e tener conto dell'epoca in cui visse. Non possiamo negare che Anselmo non fa una vera distinzione fra l'oggetto della fede e l'oggetto della ragione, ma con questo non possiamo dire che li confonda. Non separa la ragione e la fede, ma non le confonde nè le mette allo stesso livello. Nel suo insegnamento le unisce qualvolta così strettamente che non è possibile distinguere qual'è la parte di ciascuna. Passa facilmente dalle verità filosofiche alle verità di Fede senza notare la transizione. Così nel Monologio dalla creazione del mondo, dalle idee eterne di Dio, passa allo sviluppo della Trinità senza notare il passaggio (2). Separare tali cose è contro il suo principio poichè, secondo lui, il miglior mezzo di fortificare la ragione, di renderla capace di penetrare i segreti della filosofia e della teologia è quello di studiare la Sacra Scrittura con Fede.

Non abbiamo certamente la distinzione che S. Tommaso fa tra la teologia naturale e la teologia dommatica, tra la ragione e la fede, ma non si può neppur dire che Anselmo le confonda. Ripetiamo che per l'epoca sua di formazione e di transizione i suoi sforzi sono ammirabili anche se non riesce a decidere nettamente la quistione (3).

(1) *Monol.*, c. LXIV. *Patr. Lat.*, col. 210. Cf. anche *Cur Deus homo*, I, c. 1, col. 361, 362, *De fide Trinitatis*, c. II, *Patr. Lat.*, col. 263, 264 e tutto il proemio della stessa opera.

(2) Cf. *Monologio*, C. IV, VI, VII, VIII, IX, X, XI, XII, XIV, XXIX, XXX, XXXII, XXXIII, XXXIV, LI, LII, LIII passim. Anselmo tratta la quistione della creazione quasi sempre al punto di vista teologico.

(3) Su la quistione fra la ragione e la fede, Cf. Dr. ABROELL, *De mutuo*

fidei ac rationis consortio, Wurzburg, 1864. — Dr. RITTER, *Geschichte der Philos.*, VII, pag. 332. — REUTER, op. cit., pag. 128-136 e Nota pag. 297-301. — STÖCKL, *Geschichte der Philosophie des Mitt.*, pag. 154-157. — WEDDINGEN, op. citata, pag. 380-390. — RAGEY, *Histoire, ecc.*, pag. 118 e 125. — KÖHLER, opera citata, pag. 27 e seg. — MOHLER, *The Life*, pag. 137-149. — COUSIN, *Frag. Philos. Scol.*, Tom. II, pag. 112. — BOUCHITTÉ, *Introduction*, pag. XXI e seg. *Histoire des preuves de l'existence de Dieu*, § V, pag. 437. — ROUSSELOT, *Etudes sur la philosophie du moyen âge*, I part., Cap. VII, p. 212 e 239. — AMPÈRE, *Histoire littéraire*, Tom. III, cap. 18, pag. 336; il Duca di CARAMAN, *Histoire des Révolutions de la philosophie française*, Tom. I, cap. 9, pag. 392. — HAURÉAU, op. cit., Tom. I, c. 8, pag. 193 fino a 200. — HASSE, op. cit., Tom. I, Trat. I, cap. IV, pag. 59. — FRANCK, op. cit., lib. II, pag. 93. — BILLROOT, *Dissert. hist. crit.*, pag. 17.



PARTE SECONDA

Filosofia di Sant'Anselmo

1. Le opere filosofiche d'Anselmo non formano un sistema. — 2. La quistione degli universali e Roscellino. — 3. Il *De Grammatico* d'Anselmo. — 4. Psicologia d'Anselmo. — 5. Morale.

I.

S. Anselmo è Filosofo, ma le quistioni ch'egli à trattato, riunite insieme, non possono formare, strettamente parlando, un sistema. Nelle sue opere ci sono varie quistioni di Filosofia, ma ne mancano tante altre che sono di assoluta necessità per completare un sistema. Invano si cercherebbe tra i suoi scritti un libro di Cosmologia, di Etica, di Psicologia. La Filosofia di Anselmo si può ridurre alla Teodicea, con qualche piccolo lavoro su la Logica, qualche piccola quistione di Psicologia e di Morale.

La natura del Santo e l'influsso platonico che abbiamo già studiato ci spiegano in gran parte tale imperfezione. Anselmo è un'anima mistica (1), un'anima che pensa, cerca,

(1) Giacchè ora in letteratura ed in arte è invalso l'uso della parola misticismo, sarà bene notare che, per quell'epoca, tale espressione à un senso totalmente diverso del presente. È quel sistema che cerca Dio in tutte le cose, Dio sommo bene: ragiona poco, o, se ragiona, fa sempre notare, il predominio della volontà sopra l'intelligenza. In tale misticismo predomina più l'affetto che la ragione. — Nel linguaggio moderno com'è noto, tale parola à un senso molto indeterminato e vaporoso. Spesso sotto quella veste, specialmente nei romanzi, si nascondono le più sozze passioni, le più ridicole stravaganze.

vede Dio in tutte le cose. Ad ogni tratto nelle sue opere si svela il Santo che invoca, ringrazia, loda il Signore. Alcune delle sue opere cominciano con una invocazione, una preghiera all'Altissimo per implorare lume ed aiuto: alcune terminano con un ringraziamento al Signore a cui il Santo attribuisce tutto il merito di ciò che à scritto. — Anche questa è una imitazione di S. Agostino.

Scriva di Teologia e di Filosofia perchè pregato istantemente da' suoi scolari; ma non à l'intenzione di scrivere opere teologiche e filosofiche, di dare a' suoi scolari un insieme, o, meglio, un manuale di dottrina filosofica o teologica: scrive perchè pregato e scrive ciò che la pietà gl'ispira.

La natura del Santo lo porta di conseguenza a seguire quel sistema del suo tempo che gli è più conforme, cioè il corrente dei teologi mistici; e abbiamo già visto quanto, in certo senso, sia imperfetto tale sistema.

Non si parla che di Dio e dell'anima umana, e quasi sempre più col cuore che con la intelligenza. Quindi si lasciano da parte tante quistioni, che per tale principio sembrano inutili o troppo meschine.

S. Anselmo non vede altro campo filosofico se non quello aperto da S. Agostino: Dio e l'anima. — Questo è certamente ciò che la Filosofia studia di meglio, ma non è tutto il campo scientifico.

S. Anselmo poi non conosce il lavoro scientifico del pensiero greco quale Aristotile l'ha incorporato nella sua enciclopedia scientifica; quindi la filosofia del santo è limitata dalla miseria delle sorgenti alle quali poteva attingere. Conosceva i padri, conosceva molto S. Agostino e da lui ricevette l'influsso platonico; ma quali altre opere filosofiche potè aver tra le mani come, più tardi, le ebbe S. Tommaso? Ben poche.

Jourdain ha sostenuto e mostrato che la più grande parte delle opere d'Aristotile era sconosciuta in Europa prima del secolo XIII, che non si possedeva nessun manoscritto in traduzione latina della Fisica e della Metafisica, e che, fino a quell'epoca, nessuna filosofia scolastica mostra

di aver visto queste opere (1). — Così è provato che Anselmo, Abelardo e i loro contemporanei non avevano versioni di Platone; e d'Aristotile non possedevano che la logica, cioè l'Organo: le Categorie con l'Introduzione di Porfirio, l'Interpretazione, gli Analitici, i Topici e il Trattato degli argomenti sofistici tradotto e commentato da Boezio. A ciò i critici più severi, riducono l'erudizione filosofica del secolo XII. Cousin va più avanti ancora. Secondo lui il secolo XII non conosceva neppure interamente l'Organo, ma solamente le tre prime parti, cioè l'Introduzione di Porfirio colle Categorie, gli Analitici: e gli Argomenti sofistici erano conosciuti nei commentarii di Boezio (2).

Anselmo conosce le Categorie di Aristotile, e nel *Cur Deus homo* lo ricorda come autore conosciuto e famigliare (3). In un'omelia cita Dionigi l'Areopagita nella versione stessa d'Origene, ma è la sola citazione che abbiamo (4). Si vuole che abbia citato otto opere d'Agostino in una sola lettera, nella quale esporrebbe dietro l'autorità dei padri, la vera dottrina dell'Eucaristia. Tale lettera à ispirata grande confidenza ad Hasse su l'erudizione patristica di Anselmo; ma, come osserva bene il Rémusat, tale lettera è contraria allo spirito e al modo di ragionare di Anselmo, poi non si trova in tutti i manoscritti del Santo (5).

Era dunque veramente misera la sorgente filosofica alla quale Anselmo poteva attingere. Ripetiamolo ancora una volta: — è la filosofia d'Aristotile soprattutto, la Fisica e la Metafisica che produce nel campo filosofico e teologico una vera rivoluzione e porta al suo apparire nel secolo XIII l'aurora del secolo d'oro della teologia, e possiamo dire un'era novella per la filosofia.

(1) JOURDAIN. *Recherches critiques sur l'âge et sur l'origine des traductions latines d'Aristote*. Cf. COUSIN, op. cit.

(2) Cf. COUSIN. *Introduction aux Oeuvres d'Abelard*, LI.

(3) Cf. *De Grammatico*, cap. VII, col. 576, 577. *Cur Deus homo*, C. VIII, col. 524.

(4) Cf. *Homilia*, IV. — *Patr. Lat.*, vol. 158, col. 608, 609.

(5) Cf. per questa lettera. HASSE, op. cit., lib. I, capo IV, p. 58 e la risposta del RÉMUSAT nella sua *Vita d'Anselmo*, pag. 459, 460. Nota.

II.

S. Anselmo à però parlato di qualche quistione filosofica anche fuori dell'anima e di Dio. Vediamo anzitutto come tratta la quistione degli Universali.

Notiamo subito che Anselmo parla accidentalmente di tale quistione nel *De Trinitate*. Se conoscessimo soltanto tale trattato non potremmo dire quasi nulla della sua teoria su gli Universali.

Combatte, o, meglio, rimprovera i nominalisti del suo tempo e specialmente Roscellino, ma li combatte perchè trova unita la loro teoria ad una eresia dommatica. Per convincercene non abbiamo a far altro che seguire il racconto del Santo nell'introduzione e nel primo capo del trattato suaccennato.

Ma anzi tutto vediamo chi fosse Roscellino col quale Anselmo venne a disputa. Lasciamo da parte la leggenda che lo fa eroe e martire e veniamo alla storia (1). I dati storici sono pochi, ma ci permettono di tracciare la vita (2). Nacque probabilmente a Compiègne (3). Fece i suoi studii a Soissons e a Reims. Nel 1087 insegnava filosofia e aveva molti uditori fra i quali il famoso Abelardo. Era in relazione con Lanfranco, Anselmo, Ivo di Chartres e ciò potrebbe farci credere, che visitasse la scuola di Bec (4). Verso il

(1) Cf. PICAVET. *Roscelin d'après la légende et d'après l'histoire*. Paris, 1896.

(2) Ecco le sorgenti: — « Epistola Johannis ad Anselmum. » *Picavet*, p. 2, 3; « Epistola Anselmi ad Johannem. » *Patr. Lat.*, vol. 158, col. 1187; « Epistola Anselmi ad Falconem » id. col. 1192; « Epistola Anselmi ad Baldricum » id. col. 1206; « De Fide Trinitatis d'Anselmo » id. col. 259-284; « Epistola Theobaldi Stapulensis ad Rozelinum. » *Patr. Lat.*, vol. 163, col. 767; « Epistola Johannis episc. ad Rozelinum » id. vol. 162, col. 17; « Abelardi opusculum de Trinitate. » Ed. Stöbze; « Epistola Abelardi ad episc. Paris. » *Patr. Lat.*, vol. 178, col. 355; « Epistola Ruzelini ad Abel. » Id. col. 357.

(3) Lui stesso si dice nato nella provincia ecclesiastica (vescovato di Soissons. Arcivescovato di Reims) dove fu educato ed istruito. Si firma *Rozelinus de Compendis*, ed è chiamato così nella maggior parte de' documenti. Cf. PICAVET, op. cit., p. 23.

(4) Cf. la lettera di Giovanni ad Anselmo. Weddingen (pag. 207) chiama Giovanni abbate di Têlèse e più tardi cardinale-vescovo di Tuscoli, ma non dice dove à preso tale notizia.

1089 un monaco, forse dell'abbazia di Bec, di nome Giovanni sente esporre una dottrina che Roscellino afferma esser stata accettata da Lanfranco e da Anselmo. Ma Giovanni la stima contraria a S. Agostino e scrive ad Anselmo per domandarne schiarimento. È da questo documento che Anselmo prenderà le mosse per scrivere contro Roscellino (1). Roscellino, probabilmente sotto l'influenza d'Anselmo, vien chiamato dinnanzi al concilio di Soissons come sospetto di eresia. I padri del Concilio non hanno alcun scritto, — il vescovo Falcone a una lettera d'Anselmo che riassume il testimonio di Giovanni, e vi aggiunge qualcosa di nuovo. Secondo il consiglio d'Anselmo (2) si legge a Roscellino una formola manifestamente eretica, poichè parla di tre dei, e non gli si permette di parlare forse perchè già troppo avanzato nei principi. Pare che abiurasse il suo errore per paura d'esser lapidato dal popolo (3). I Vescovi rifiutavano di averlo nelle loro chiese: Roscellino andò in Inghilterra, ma venne a disputa con dotti; il Clero gli si sollevò contro e Roscellino dovette presto ritirarsi anche di là. Ivo lo consigliò di convertirsi, di ritornare alla semplicità della fede. Pare che lo facesse (4). Venne a disputa con Abelardo, poi terminò la sua vita in pace. Resta per i posterì il maestro d'Abelardo, e un grande fautore del nominalismo (5).

Anselmo adunque era ancora abate di Bec quando senti dire che Roscellino aveva esposta questa sentenza. — Se le tre persone sono solamente una cosa (realtà) e non tre cose in sè come tre angeli o tre anime, in modo però che per la volontà e la potenza sieno affatto uguali, bisogna

(1) Cf. la lettera in PICAVET, op. cit., p. 2 e 3.

(2) Cf. la lettera d'Anselmo a Fulcone.

(3) Cf. *De fide Trinitatis*, capo I.

(4) Cf. *Patr. Lat.* vol. 169, col. 17 e PICAVET, op. cit., p. 10.

(5) Cf. PICAVET, op. cit., pag. 23 e seg. Picavet conchiude così il suo breve lavoro: « En résumé, Roscelin fut un homme remarquable pour l'époque où il vécut. Il est, pour la postérité, un de ceux dont elle conserve le nom, que la légende peut grandir aux dépenses de ses successeurs, mais que l'histoire ne comparera à Jean Scot ou à Gerbert, à S. Anselme ou à Jean de Salisbury. » *Id.*, p. 26. — Cf. « Zur Geschichte des Nominalismus vor Roscelin von Dr. C. S. Barach. » Vienna, 1866.

che il Padre e lo Spirito Santo si sieno incarnati col Figlio. E afferma Roscellino che l'Arcivescovo Lanfranco ed Anselmo erano d'accordo disputando con lui. Ma, d'altra parte, l'Unità e la Trinità sono, per S. Agostino, come il sole che è una sola e stessa cosa, avendo in sè la luce ed il calore dai quali non può essere separato: quindi (così il Monaco Giovanni) S. Agostino è in opposizione completa con Roscellino che uguaglia la SS. Trinità ai tre angeli e alle tre anime (1).

Anselmo aveva già dovuto scusarsi, come abbiain visto, d'aver nel *Monologio* adoperato espressioni per la Trinità che potevano sembrare poco ortodosse; e si era scusato con S. Agostino. — Nella risposta a Giovanni non dice nulla per difendersi, spiega solamente, ma nella lettera a Falcone protesta per sè e per Lanfranco e fa l'atto di fede col primo articolo del Simbolo. Ed è là che aggiunge delle parole alla dottrina di Roscellino, le quali non erano punto nella lettera a Giovanni, come — Et tres Deos vere posse dici si usus admitteret. — È là ancora che dice di non ascoltare l'eretico al Concilio, che consiglia i Padri di non domandargli nessuna spiegazione del suo errore, nè di dargli nessun schiarimento sul dogma, e dice di scomunicare Roscellino se non ripudia il suo errore; giacchè, dice Anselmo, la nostra fede deve esser difesa con la ragione contro gli empìi, non contro quelli, che si chiamano cristiani (2). Ciò ci fa supporre che Anselmo abbia avuto in mano altri documenti su le teorie di Roscellino. Anselmo in una terza lettera indirizzata ad un certo Baldrico, domanda uno scritto che à cominciato contro Roscellino. Se l'à tralasciato, dice egli al Papa nel *De Fide Trinitatis*, è perchè colui contra il quale era diretto, aveva rinnegato il suo errore nel Concilio riunito dall'Arcivescovo di Reims; e perchè nessuno sembrava ignorare che Roscellino s'ingannava. L'Arcivescovo à saputo che l'autore di tale novità perseverava nella sua opinione, non avendola rinnegata, dice

(1) « Epistola Johannis ad Anselmum » loc. cit.

(2) Cf. la lettera a Falcone già citata.

egli, che per paura di esser lapidato dal popolo. Allora il Santo scrisse il *De Fide Trinitatis*, che è una lunga lettera al Pontefice Urbano II, nella quale refuta la sentenza dell'avversario, cercando di formulare il dogma cattolico, e a giustificarlo con uno sforzo di dimostrazione razionale (1). Dall'errore dommatico prende, adunque, occasione il Santo per compiangere la presunzione di coloro che con nefanda temerità osano disputare contro verità professate dalla fede cristiana perchè non possono intenderle e dice che noi possiamo cercare la ragionevolezza di ciò che la Chiesa ci insegna: certo, si deve esser forti nella fede, altrimenti si può cadere in un'infinità di errori e di sofismi. E affermava ciò specialmente contro i dialettici del suo tempo, anzi quei dialettici *ereticamente*, che chiamavano *le sostanze universali* come semplici soffi di voce (*flatum vocis*), e non potevano distinguere fra il colore e il corpo, fra la sapienza e l'anima. Costoro, dice il santo, non dovrebbero trattare le quistioni spirituali, imperocchè in essi la ragione che è sovrana e giudice di tutto ciò che è nell'uomo è così immersa nelle immagini corporali da non potere in queste nè svolgere nè perfezionare la propria attività, nè discernere quelle cose che *essa sola e pura* deve contemplare (2).

(1) Cf. *Patr. Lat.*, vol. 158, col. 259-263.

(2) « Cumque omnes ut cautissime ad sacrae paginae quaestiones accedant, sint ammonendi, illi utique nostri temporis dialectici (imo dialectici haeretici, qui nonnisi *flatum vocis* putant esse universales substantias, et qui colorem non aliud queunt intelligere quam corpus nec sapientiam hominis aliud quam animam) prorsus a spiritualium quaestione sunt exsufflandi. In eorum quippe animabus ratio, quae et princeps et iudex omnium debet esse quae sunt in homine, sic est in imaginationibus corporalibus obvoluta ut ex eis se non possit evolvere, nec ab ipsis ea, quae *ipsa sola et pura* contemplari debet valeat discernere. » *De Fide Trinitati*, C. II, col. 265. In quest'ultime parole mi sono tenuto alla traduzione che ci dà il Cousin, benchè in verità tralasci di tradurre la parola *pura*. Haureau traduce *seules et pures* (op. cit., p. 250). Così il Rémusat (op. cit., p. 496). Senza dubbio si tratta del pensiero d'Anselmo, non di quello di Roscellino. — Picavet dice che *sola et pura* ricordano il Fedone, ricordano il Platonismo (64. A. seg. Ε αὐτῇ καθ' αὐτὴν εἰλικρίνη: τῇ διανοίᾳ χρώμενος, ecc.). — PICAVET, op. cit., p. 8. Ma Picavet pare abbia torto nella sua interpretazione. Il pensiero d'Anselmo nelle parole *sola et pura* mi sembra questo: *Sola* si oppone ai sensi, e *pura* significa che l'anima deve

Chi non intende come più uomini formano una sola specie, non potrà comprendere come più persone, ciascuna delle quali è un perfetto Dio formino un Dio solo. — E quella mente che non à luce sufficiente per distinguere un cavallo dal suo colore, come distinguerà un Dio solo e le molteplici relazioni di lui? Finalmente chi non è capace di comprendere potersi dare un uomo senza persona umana, non potrà mai intendere un uomo separato da questa persona: ogni individuo è da essa costituito. E allora come potrà spiegare il Verbo aver assunto un uomo non la persona dell'uomo cioè un'altra natura non già un'altra persona? (1).

Ecco adunque come Anselmo pone la quistione. Com'è evidente piuttosto che combattere il nominalismo lo rigetta. Infatti dove potremmo appoggiarci qui, quale argomento vi troviamo, per dire che il nominalismo è falso? Ci dice che questi tali si fermano ai fantasmi (*imaginationes*), ma ciò non basta, questa non è una prova contraria, ma solo una spiegazione del modo con cui i Nominalisti stabiliscono il loro sistema. Dice solo che con tali concetti, con tale sistema la mente non può assorgere alla contemplazione della Trinità di Dio e delle relazioni fra le persone divine, alla contemplazione del Verbo che assume la natura, ma non la persona umana, e per questo i dialettici sono da escludersi dalle dispute delle verità di natura spirituali — a spirituum quaestionum disputatione sunt exsufflandi. —

Abbiamo però in germe l'opinione d'Anselmo e quella

essere purificata dalle sozzure morali, deve esser virtuosa. Le parole d'Anselmo in principio del trattato sono favorevoli a tale interpretazione. — Nel Capo II dello stesso trattato dice: « Prius ergo fide mundandum est cor... Prius inquam, ea quae carnis sunt posponentes, secundum spiritum vivamus, quam profunda fidei dijudicando discutamus... » *Patr. Lat.*, col. 264.

(1) « Qui enim nondum intelligit quomodo plures homines in specie sint unus homo, qualiter in illa secretissima et altissima natura comprehendet quomodo plures personae quorum singula quaeque sit perfectus Deus, sit unus Deus? Et cujus mens obscura est ad discernendum inter equum suum et colorem ejus, qualiter discernet inter unum Deum et plures relationis ejus? Denique qui non potest intelligere aliquid esse hominem nisi individuum; nullatenus intelligit hominem nisi personam humanam. Omnis enim individuus homo persona est. Quomodo ergo iste intelliget hominem assumptum esse a Verbo non personam, id est aliam naturam, non aliam personam esse assumptam? » *De Fide Trinit.*, Capo II, *Patr. Lat.*, col. 265.

di Roscellino (giacchè è certamente questi che il Santo colpisce) e vediamo chiaramente che quegli è realista e questi nominalista. — Già a priori potremmo dire che Anselmo è realista poichè è Platonico-agostiniano, e deve esserlo anche nella quistione degli Universali, fondamento della filosofia di Platone.

Il fatto poi che chiama le idee universali col termine esclusivo di *sostianze* ne è già una prova:

La quistione degli Universali venuta da Aristotile e da Platone, stette nascosta, si può quasi dire, nei primi secoli del Cristianesimo, finchè Porfirio, toccandola nella sua Introduzione alle Categorie d'Aristotile diede occasione ai Latini di sollevarla di nuovo. Egli rifiutò di sciogliere la quistione perchè era nel campo dialettico, ma diede in germe le diverse soluzioni proposte dagli antichi filosofi (1). — A tale quistione, cioè che cosa sieno gli Universali, Roscellino vi risponde: L'Universale non è che un nome, non esiste in realtà; in realtà esistono solamente gli individui, tutto il resto non è altro che un soffio della voce, una astrazione dello spirito. Dunque Roscellino con i Dialettici del suo tempo affermava in primo luogo che gli univerrali non sono che voci, che suoni; che l'uomo in ispecie non esiste, non è nulla, mentre Anselmo affermava che gli universali hanno qualche cosa di reale e li chiamava sostanze universali. — Quando diciamo uomo indichiamo solamente la natura che è comune a tutti gli uomini, mentre quando designiamo questo o quell'uomo indichiamo una persona che con la natura (umana) à tante altre proprietà che lo individuano e lo distinguono da tutti gli altri individui (2).

(1) « Mox de generibus et speciebus, illud quidem sive subsistant, sive in solis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita, et circa haec consistentia dicere recusabo; altissimum enim negotium est hujusmodi et majoris egens inquisitionis. » *Introductio Porphyrii*. Traduzione di Boezio.

(2) « Nam cum profertur homo; natura tantum quae communis est omnibus hominibus significatur. Cum vero demonstrative dicimus istum vel illum hominem, vel proprie nomine Jesum, personam designamus, quae cum natura collectionem habet proprietatum, quibus homo sit sit singulus et ab aliis singulis distinguitur. » *De Fide Trinitatis*, C. VI, vol. 153, col. 278.

Roscellino diceva anche che la sostanza non si distingue dal suo accidente, il colore dal suo soggetto, la sapienza dall'anima; mentre Anselmo ne affermava la completa distinzione. Nulla di più chiaro (1). Hauréau chiama le sostanze universali d'Anselmo — *entités fabuleuses* — e mi sembra non capir bene la teoria d'Anselmo (2).

Si vede chiaramente che Anselmo è realista, perchè chiama esclusivamente l'Universale « sostanza universale; » ma è difficile scoprire l'idea precisa del Santo nelle sue particolarità. Forse vede egli stesso le difficoltà del soggetto ed è probabilmente per questo che non ci dà nessuna spiegazione particolare. In fondo Anselmo si attacca all'idea della sostanza universale per l'utilità che trova in tale nozione nell'interpretare la Trinità e l'Incarnazione. L'adopera in Teologia, ma non cerca di spiegarla filosoficamente. Prendendo la nozione come suona la parola di Sostanza universale, è inesatta, e dà fondamento, credo, alla critica esagerata di Hauréau.

Il passaggio del *De Fide Trinitatis*, non ci dice tutto il pensiero d'Anselmo. Per conoscere meglio il suo concetto su gli universali dobbiamo passare al *Monologio*.

Parlando della natura di Dio ci dice: Dio non può essere sostanza universale, perchè come tale sarebbe comune a molti, nè può essere sostanza individuale perchè sarebbe

(1) Cf. per la quistione della qualità e del soggetto il numero seguente.

(2) « Il nous est impossible de considérer comme une nouveauté la naïve protestation du sens commun contre les entités fabuleuses d'Anselme. » HAURÉAU, op. cit., pag. 252 — Altrove dice pure esagerando: « Des deux interlocuteurs il en est un qui se trompe *grossièrement*, c'est Anselme. Roselin a pleinement raison. » Id., pag. 279. — Così mi pare esageri il P. Ragey quando chiama Roscellino: « un des esprits téméraires et impuissants qui touchent à toutes les questions sans en approfondir aucune, ne soupçonnant même qu'il puisse exister quelque chose au delà du point où ils s'arrêtent, et toujours prêts à proclamer avec une pleine confiance en eux mêmes, comme le dernier résultat de la science philosophique et comme des vérités absolument démontrées par la raison les théories les plus fausses et les systèmes les plus absurdes. » RAGEY, op. cit., I, pag. 484. Roscellino non sembra nè un temerario nè un'impotente, dalle poche prove che abbiamo. La lettera sua ad Abelardo non ce lo mostra tale e neppur Anselmo che è suo avversario lo chiama così. Cf. WEDDINGEN, op. cit., pag. 208-222.

membro di una stessa specie. Ogni sostanza è soggetta a imitazioni, ad accidenti, mentre Dio non può mutarsi. Dunque la sostanza divina non è contenuta, non è inclusa in nessun limite delle sostanze. Infatti continua, ogni sostanza universale è comune essenzialmente a più sostanze come la natura, l'essenza dell'uomo è comune a ciascun uomo, e la sostanza individuale è comune con gli altri individui l'essenza universale, come ciascun uomo è comune cogli altri uomini la natura umana. E la somma natura Dio, non può dirsi sostanza universale perchè non si divide in più sostanze, nè sostanza individuale perchè non è comune con le altre l'essenza (1).

Dunque, secondo Anselmo, la sostanza universale non è una pura voce perchè si riferisce a molte altre sostanze perchè è una sostanza: dunque in ciascun individuo c'è qualche cosa ch'è comune a tutti gl'individui della stessa specie, come la natura umana è comune a tutti gli uomini.

E qui veniamo alla teoria su gli universali *ante rem*, dove non fa che prendere e seguire le idee e la terminologia d'Agostino (2).

Nessuna cosa, dice Anselmo, può esser fatta razionalmente da un altro se non precede nella mente di colui che la fa alcunchè che sia quasi un esempio della cosa da farsi,

(1) « Nam cum omnis substantia admixtionis differentiarum vel mutationis accidentium sit susceptibilis, hujus immutabilis sinceritas omnimode admixtionis sive mutationis est inaccessibleis, quomodo ergo obtinetur eam esse quamlibet substantiam nisi dicatur substantia pro essentia, et sic sit extra sicut et supra omnem substantiam. » *Monol.*, Cap. XXVI. *Patr. Lat.*, colonna 178.

« Constat igitur quia illa substantia nullo communi tractatu substantiarum includitur, a cuius essentiali communione omnis natura excluditur. Nempe cum omnis substantia tractetur aut esse universalis, quae pluribus substantiis essentialiter communis est ut hominem esse, commune est singulis hominibus, aut esse individua, quae universalem essentiam, communem habet cum aliis, quemadmodum singuli homines commune habent cum singulis ut homines sint; quomodo aliquis summam naturam in aliarum substantiarum tractatu contineri intelligit, quae nec in plures substantias se dividet, nec cum aliqua alia per essentialem communionem se colligit. » Id. C. XXVII, col. 179.

(2) Per la teoria d'Agostino su gli universali. Cf. *Confes.*, XII, c. III-VI. *De Genesi ad litter.*, C. XIV-XV. — Per gli universali *ante rem* d'Anselmo, cf. WEDDINGEN, op. cit., pag. 111-130.

o, meglio mia similitudine, una forma, una regola. È evidente adunque che nell'intelligenza divina prima della creazione vi erano le cose future, giacchè ciò che fu fatto poi, è chiaro che non era nulla prima d'esser creato, ma era qualcosa relativamente all'intelligenza del Creatore causa e modello. Tale forma precedente le cose create era come l'espressione nell'intelligenza: quasi come il fabbro che prima di darci un'opera della sua arte la concepisce nella mente sua (1). E dice che tale espressione della mente non si forma come quando si concepiscono le voci significative delle cose, ma come si rappresentano in mente le cose stesse future o già esistenti con la forza del pensiero. È la mente che pensa l'universalità essenziale dell'uomo, cioè l'animale razionale, come dice Anselmo (2).

Tale concezione siccome si riferisce a cose non ignorate è naturale ed identica presso tutte le genti. Quindi se nessuna espressione della cosa è tanto vicina al vero quanto questa, si può ben dire che tale espressione esistesse nella somma sostanza prima della creazione e per essa fossero conosciute le cose dopo la creazione (3).

Dunque gli universali *ante rem* esistono nella mente divina come forme delle cose, come regola delle cose stesse. — Le idee non sono tanto chiare, Anselmo adopera termini per noi poco esatti, non si spiega bene, ma la sua concezione è certamente realistica. Però l'influsso platonico nell'universale *ante rem* è benefico e sano.

Il pensiero di Anselmo porta certamente in germe la soluzione di S. Tommaso, la vera conciliazione fra la teoria di Aristotile e quella di Platone. Anselmo dice poco; non à ancora i termini esatti, le espressioni chiare, ma prelude

(1) *Monol.*, C. X. *Patr. Lat.*, vol. 158, col. 158.

(2) Id. col. 158. Anselmo definisce l'uomo — animal rationale *mortale*. — Tale aggettivo mortale può sembrar strano nella definizione dell'uomo eppure lo si trova quasi in tutti gli scrittori del Medio Evo. — Agostino l'à (*De quantitate animae*, C. XXV). Boezio pure (*In Tos. Cicer.*, p. 804. *De consolatione phil.*, lib. I, pag. 898). — Cf. WEDDINGEN, op. cit., pag. 34 e RÉMUSAT, ABÉLARD, t. I, pag. 379.

(3) Id., col. 159.

certamente al realismo temperato, alla spiegazione più razionale dell'esistenza degli Universali (1).

III.

Anselmo, come abbiain visto, à scritto anche un trattato di logica. È un semplice esercizio d'argomentazione, o, come lo chiama Anselmo un libro non inutile per chi vuol studiare la dialettica (2).

La logica, la dialettica in quei tempi è considerata come un'introduzione alla Teologia. Siccome poi la dialettica d'Aristotile non à colore di sistema particolare alla guisa di un trattato di grammatica, così è adoperata da tutti i Filosofi anche dai platonizzanti. E noi vediamo nel *De Grammatico* che Anselmo cerca di seguire Aristotile. — Il titolo è assai curioso: si potrebbe credere che sia un trattato di grammatica, invece Anselmo parla di una quistione di Logica discussa al suo tempo, cioè della distinzione fra l'accidente e la sostanza, fra le qualità dell'anima e l'anima stessa. — Si poteva dare benissimo un altro titolo al trattato. Naturalmente Anselmo vi parla di tante altre quistioni perchè al suo tempo con la logica si parlava di tanti altri problemi che non ànno nulla a fare con essa.

(1) Per la storia degli Universali e la teoria d'Anselmo. Cfr. WEDDINGEN, op. cit., pag. 191-242. Molti autori come Weddingen, Köchler, Bach, Rémusat, mostrano d'aver compresa la teoria d'Anselmo su gli universali e mettono il Santo al suo posto non esagerandone l'importanza. — Ragey invece, mi sembra ancora troppo ottimista ed attribuisce ad Anselmo ciò che non à certamente scritto nè pensato. Facendo la critica del *De Fide Trinitatis* d'Anselmo ci dà un sunto della teoria sua su gli universali, ma è un sunto oscuro e non dà le vere idee del Santo. Egli attribuisce ad Anselmo la teoria dell'*universale diretto, dell'universale riflesso, dell'esistenza reale dell'esistenza ideale, dell'essenza astratta*, e così via: tutto senza documenti (Cfr. RAGEY, op. cit., I, pag. 486-487). Cantoni attribuisce ad Anselmo una teoria che non è punto sua, ma piuttosto di Guglielmo di Champeaux (Cfr. CANTONI, op. cit., pag. 162). — Non so poi come l'illustre Prof. Conti (op. cit., pag. 115) possa negare che S. Anselmo è realista, e dica che il Rémusat e l'Hauréau lo difendono da tale accusa, quando questi si sforzano di provare che il Santo è realista in più luoghi. Certo non è un realista esagerato.

(2) « Non inutilem ut puto introducentis ad dialecticam. » *De Veritate* Prologus. *Patr. Lat.*, col. 467.

Il Santo procede spesso in questo trattato in forma sillogistica ciò che non fa così espressamente in nessun altro libro. A spesso anche i termini della Scuola. Qualvolta fa conoscere l'errore al discepolo che istruisce facendolo cadere in un sofisma che poi spiega e scioglie. Va innanzi con l'induzione platonica passando da un pensiero meno chiaro ad un altro più chiaro.

La quistione è in apparenza semplicissima, ma era dibattuta, come dice il santo, nelle scuole d'allora (1). Si tratta di sapere se il Grammatico sia sostanza o qualità (2). L'esempio stesso è preso dalle Categorie d'Aristotile delle quali ci parla nel corso del libro citandocene qualche passo in latino. Vuol sapere se il grammatico sia sostanza o qualità per poi applicare il risultato ad altri esempi dello stesso genere (3).

Lo scolaro comincia a dire — Per provare che il grammatico è sostanza basta dire ch'egli è uomo perchè ogni uomo è sostanza: tutto ciò che il grammatico à, lo à dalla sua anima umana; quindi ciò che segue l'uomo segue il grammatico. Ma tutti i filosofi dicono anche, che il grammatico è una qualità e non si potrebbe mettere in dubbio la loro autorità su questo punto.

Il Maestro gli fa osservare che si potrebbero conciliare le due proposizioni, ma vuol sentire dallo scolaro come intende argomentare. Lo scolaro tenta dimostrare che il grammatico può intendersi senza grammatica, e ogni uomo può intendersi senza la medesima. Così ogni grammatico riceve il più e il meno e nessun uomo prende il più e il meno: quindi nessun grammatico è uomo (4).

Il Maestro spiega così. Ogni uomo può intendersi uomo senza la grammatica, e nessun grammatico può intendersi grammatico senza la grammatica — vuol dire che l'essenza

(1) « Scis quantum nostris temporibus dialectici certent de quaestione a te proposita. » *De Grammatico*, C. XXI. *Patr. Lat.*, vol. 158, col. 582.

(2) Cfr. S. Agostino che parla pure del grammatico, *De quantitate animae*, Cap. XXV.

(3) *De Grammatico*, C. I, col. 561.

(4) Id. C. I e II passim.

dell'uomo non à bisogno della grammatica, e l'essenza del grammatico à bisogno della grammatica. Quindi l'essenza del grammatico è diversa dall'essenza dell'uomo: ànno quindi una definizione diversa, ma da ciò non segue che il grammatico non sia uomo; se non si volesse dire con ciò che il grammatico e l'uomo ànno diversa definizione. Ogni uomo grammatico può intendersi uomo senza la grammatica, quindi non si può dire che il grammatico non sia uomo. Ne segue solamente che nessun grammatico è *per sè* uomo (1).

Ma, continua il maestro, se si provasse che l'essere del grammatico differisce dall'essere dell'uomo come l'essere del bianco dall'essere dell'uomo, ne seguirebbe che qualche grammatico può non esser uomo, come può darsi il bianco senza l'uomo. — E dopo varie difficoltà risponde: La voce grammatico contiene l'essenza umana e la grammatica. Perciò il grammatico è sostanza in quanto uomo, è qualità in quanto grammatico (2).

Il discepolo obietta: Il grammatico non è sostanza perchè non può essere nè prima nè seconda sostanza, perchè è in un soggetto ciò che non può essere di nessuna sostanza; poi si dice di molti, perciò non è prima sostanza. Non è seconda perchè non è nè genere nè specie, nè significa la essenza (3). — Il Maestro risponde: Ciò non toglie il nome di sostanza al grammatico perchè non è in un soggetto ed è genere e specie e significa l'essenza perchè è uomo, e l'uomo è specie; è animale, e l'animale è genere, e questi termini formano l'essenza. Poi è anche individuo come animale e come uomo perchè come si dà un uomo determinato e un animale determinato, così qualche grammatico è individuo. Socrate, p. es. è animale, è uomo, ed è grammatico (4).

La voce grammatico non unisce l'uomo e la grammatica in un tutto essenziale, ma significa essenzialmente la gram-

(1) Id. C. V, col. 564; c. VII, col. 566; c. VIII, col. 568 passim.

(2) Id. C. IX, col. 568 passim.

(3) Cfr. RÊMUSAT, ABÊLARD. I, p. 334. — WEDDINGEN, op. cit., 22-24,

(4) *De Grammatico*, C. X, coll. 569, passim, —

matica e accidentalmente l'uomo. Tale voce benchè sia appellativa dell'uomo pure non si dice propriamente significativa dell'uomo, e benchè sia significativa della grammatica tuttavia non è propriamente appellativa della grammatica stessa. Infatti non si dirà mai, la grammatica è il grammatico, o il grammatico è la grammatica, ma l'uomo è grammatico e l'uomo grammatico (1).

Se l'uomo e il grammatico formassero un tutto essenziale, l'uno non si direbbe con l'altro della stessa cosa, come la voce l'aggettivo animale non può predicarsi con la voce uomo perchè vi è già contenuta. Infatti non si dice bene che Socrate è un uomo animale, mentre si dice benissimo che Socrate è un uomo grammatico (2): La voce grammatico infatti non significa una sostanza, ma una qualità. Perciò secondo il Trattato d'Aristotile su le categorie quando si domanda che cosa significa la voce grammatico, giustamente si risponde che significa una qualità: tuttavia, secondo l'appellazione, è veramente sostanza. Non ci dobbiamo meravigliare se i grammatici scrivono in un modo delle voci in quanto sono significative e in altro modo ne usano parlando in quanto sono appellative. Anche i grammatici in un modo parlano della forma delle parole e, in altro modo secondo la natura delle cose (3).

S. Anselmo continua il trattato con altre quistioni di poca importanza. Ciò ch'è curioso a vedersi è che il Santo non dà una conclusione precisa e sicura dopo tante dispute, dopo tanti ragionamenti non conclude quasi nulla, e allo scolaro che si mostra contento della conclusione, dice che se altri gli dimostra il contrario, con argomenti più solidi, può tenerlo (4).

(1) Id. C. XII, col. 571, passim.

(2) Id. C. XIII, col. 572, passim.

(3) *De Grammatico*, C. XVIII, col. 577, passim.

(4) « Quoniam scis quantum nostris temporibus dialectici certent de quaestione a te proposita: nolo te sic his quae dicimus inhaerere ut ea pertinaciter teneas: si quis validioribus argumentis haec destruere et diversa valuerit astruere: quod si contigerit saltem ad exercitiationem disputandi nobis haec profecisse non negabis. » Id. C. XXI, col. 582.

Con quanta più fermezza afferma invece la conclusione nel *De Fide Trinitatis* quando dice che i dialettici non sanno distinguere fra il colore del cavallo e il cavallo stesso, fra la sapienza dell'uomo e l'anima (1).

Qui si vede l'uomo che à già formate le sue idee, i suoi principii e li difende con forza e con sicurezza: là invece è ancora incerto e poco sicuro.

A proposito di questa distinzione fra l'accidente e la sostanza, Cousin dopo aver parlato delle idee d'Anselmo sulle sostanze universali, viene a parlare degli accidenti e formula un giudizio su la teoria di Anselmo che io non posso accettare perchè mi sembra poco retto e non conforme al contesto. Dice che Anselmo dà realtà alle astrazioni; dà al colore, alla sapienza, in una parola, all'accidente un'esistenza reale perchè rimprovera Roscellino e i dialettici di non saper distinguere fra la sapienza di un uomo e la sua anima, fra il colore e il suo corpo. E aggiunge « entendons nous bien, Roscelin n'avait pu nier que l'esprit de l'homme a la faculté de considérer une qualité à part de son sujet, mais il avait nié qu'une qualité ainsi abstraite de son sujet eût aucune réalité » (2). E perchè non poter attribuire un tale errore a Roscellino? Come aveva chiamate pure voci gli universali, come aveva negato che le parti di una cosa hanno una esistenza attuale differente da quella del tutto (3), poteva benissimo aver negato tale facoltà all'intelletto. — Il testo stesso poi non offre l'interpretazione data dal Cousin. Anselmo dà una realtà agli universali e li chiama sostanze, mentre Roscellino le chiama soffi di voce: ecco un punto. A questo aggiunge che esiste una differenza fra il colore e il suo corpo, cioè che l'accidente si può mentalmente dividere dalla sostanza: egli crede che l'accidente à un'esistenza distinta da quella della sostanza, ma non è necessario, per questo, che egli lo ammetta come

(1) Cf. il numero precedente.

(2) Cf. COUSIN, op. cit., pag. CVII, CVIII.

(3) Ce lo dice Abelardo stesso nella sua lettera al Vescovo di Parigi (Ep. 21). Forse vi alluse anche Anselmo nel *De Fide Trinitatis*, C. III, *Patr. Lat.*, col. 271.

essere separato. Dall'esempio si capisce che le qualità, secondo Anselmo, sono in certo qual senso, relazioni: stanno in un corpo, ma sono distinte da esso. Io non posso capire come Anselmo dia qui realtà alle astrazioni.

Ritornando al *De Grammatico* dobbiamo dire o, meglio, ripetere che non è un'operetta di grande importanza al punto di vista d'un sistema particolare, benchè sia prettamente filosofica. Essa ci fa vedere lo spirito dialettico d'Anselmo, i suoi primi studii, il primo stadio della sua formazione intellettuale (1).

Accanto al *De Grammatico* troviamo il *De Veritate* che, dal titolo dovrebbe essere un lavoro di Logica o, almeno, d'Ontologia. Invece è un mistico di logica, di psicologia, di morale e di teologia. — Comincia col dirci che Dio è verità; ma Dio è eterno, quindi anche la verità non à principio nè fine. — Lo scolaro domanda la definizione della verità, ma il Maestro dice di non averla mai trovata, però crede di poter trovare cos'è la verità facendo passare le diverse cose, nelle quali vi è verità (2). E difatti passa in rassegna la verità delle enunciazioni e delle proposizioni, la verità dei concetti, la verità della volontà, la verità dei sensi. — Vi è di caratteristico la confusione fra l'oggetto della intelligenza e della volontà, fra la rettitudine che appartiene alla volontà, e la verità che appartiene all'intelligenza. Quando si parla di azioni non si può parlare strettamente di verità; e quando si parla di enunciazioni, di concetti non si deve parlare di rettitudine: ma Anselmo, alla foggia platonica, non le distingue bene. Nella volontà non c'è la verità, ma la rettitudine. Anselmo vi dirà, fare il bene è fare la verità (3). È sempre quella specie di ten-

(1) Cf. WEDDINGEN, op. cit., pag. 19-36; RÉMUSAT, pag. 102 e segg.; HASSE, op. cit., t. II, pag. 76 e segg. — COUSIN, op. cit., pag. 101 e segg.; DR. PRANTL, op. cit., pag. 89 e segg.

(2) *De veritate*, C. I, *Patr. Lat.*, vol. 158, col. 469.

(3) Id. C. V, col. 472, C. IX, col. 477, 478, passim. — Quest'ultimo capo è tutto per dimostrare che ogni azione significa il vero o il falso. Anselmo così definisce la verità: « Veritas est *rectitudo* sola mente perceptibilis. » Id. C. XI col. 480. Questa definizione è più etica che ontologica. — Cfr. il resoconto che dà il Weddingen del trattato. Op. cit., pag. 59-71.

denza di identificare l'oggetto delle potenze. Non dimentichiamoci mai, che pei platonizzanti Dio non è il sommo vero, ma il sommo bene: di là tutto il sistema, cioè il predominio della volontà su l'intelligenza e così via.

Il *De Veritate* adunque non è un'operetta dialettica, ma un misto di tutto.

IV.

Così non abbiamo un vero trattato di psicologia fra i libri d'Anselmo. Il suo metodo non abbastanza didattico lo porta a trattare di ogni cosa in ogni lavoro. La sua psicologia bisogna adunque cercarla qua e là nelle sue opere.

Non ci dà una definizione dell'uomo e dell'anima, ci dice solamente che è razionale (1). Ci dice che l'anima è tutta in ciascuna parte del corpo (2). Fa però qui l'enumerazione delle potenze dell'anima. — Come abbiamo nel corpo, dice egli, i membri e cinque sensi, ciascuno per il suo uso, dei quali usiamo come strumenti, così le mani sono fatte per afferrare, i piedi per camminare, la lingua per parlare, la vista per vedere e così via, allo stesso modo l'anima à in sè certe forze che adopera come strumenti per diversi usi. L'anima à la ragione che è fatta per ragionare e la volontà che è fatta per volere (3). È il luogo più tipico dove Anselmo fa tale distinzione.

Ma il Santo da buon platonico, dà grande importanza alla volontà e scrive un trattato speciale sopra tale potenza. È un trattato brevissimo, incompleto, ma ci dà le idee di Anselmo sopra tale soggetto. Distingue la potenza della volontà dall'atto della volontà; o ancora lo strumento, le attitudini e l'uso della volontà. Ma tali distinzioni sono molto più chiare ed esatte nel trattato *De concordia praescientiae cum libero arbitrio*. — Come in ogni strumento, dice

(1) *De conceptu virginali*, C. III. *Patr. Lat.*, col. 436.

(2) *Proslogion*, C. XIII. *Patr. Lat.*, col. 234.

(3) *De concordia praescientiae Dei cum libero arbitrio*, Qu. III, art. XI. *Patr. Lat.*, col. 534. Cfr. *Monol.*, C.LXVIII, passim.

egli, così nella volontà dobbiamo distinguere lo strumento stesso, le sue attitudini e l'uso. — Attitudine è lo stesso che affezione. — Lo strumento della volontà è quella forza dell'anima della quale usiamo per volere, come la ragione è lo strumento del quale usiamo per ragionare e la vista per vedere. L'uomo à sempre tale strumento benchè non ne usi sempre, come à la vista anche quando dorme. Così noi abbiamo sempre lo strumento per pensare benchè non ne usiamo sempre. — L'affezione è l'attitudine di voler qualche cosa anche quando non pensiamo ciò che vogliamo: così noi vogliamo la salute anche quando non pensiamo ad essa e simili. — Abbiamo poi l'uso della volontà quando pensiamo alla cosa stessa che vogliamo. — Lo strumento per volere è uno solo nell'uomo come è uno solo lo strumento per ragionare. Le attitudini invece sono due. Come la vista à le attitudini di vedere la luce, i colori e le figure, così la volontà à due attitudini, l'una per volere il comodo della vita, l'altra per la rettitudine. Quindi è diversa la volontà strumento, l'affezione o l'attitudine della volontà e l'uso. — Lo strumento della volontà muove tutti gli altri istrumenti che sono in noi, de' quali usiamo spontaneamente come le mani, la lingua, gli occhi, ed anche quelli che sono fuori di noi come il pugnale e la scure: è causa di tutti i moti voluntarii: essa poi si muove con tutte le sue attitudini, perciò si può chiamare strumento che muove se stesso (1).

Ecco tutto ciò che ci dice della volontà. Non fa punto notare come la volontà sia un appetito intellettivo; come la volontà si debba distinguere dalla violenza e così via. Anche qui, come altrove la dottrina di Anselmo è un po' rudimentale e la terminologia è agostiniana (2).

Della libertà tratta più diffusamente Anselmo nel libro *De libero arbitrio*. Notiamo subito come Anselmo non tocca

(1) Cfr. il trattato *De voluntate*. *Patr. Lat.*, col. 487-490; e *De concordia*, etc. *Patr. Lat.*, col. 534-537, passim.

(2) Per le teorie d'Agostino su l'anima, cfr. *De Trinitate*, C. X e XI. — *De genesi ad litteram*, III, C. XVI.

neppure la quistione perchè l'uomo à il libero arbitrio, come operi la volontà per rispetto a Dio. La definizione stessa che ci dà del libero arbitrio, non riguarda che il lato morale della potenza: è una definizione, per così dire mistica e non ci fa conoscere la parte intellettuale veramente filosofica del libero arbitrio, come ce la fa vedere così bene quella di S. Tommaso (1).

Anselmo ci dice che la libertà non include la facoltà di fare il male, di commettere il peccato. La nozione o idea essenziale della libertà, consiste nella facoltà di operare il bene, quindi, secondo S. Anselmo, la libertà può esser definita « la potenza di conservare la rettitudine della volontà per la rettitudine stessa, cioè per amore della rettitudine, del bene morale » (2). La libertà dipende dunque secondo lui, com'è chiaro, dalla volontà perchè dice che conserva la rettitudine della volontà.

Tale definizione, continua Anselmo, comune ed applicabile alla libertà che è in Dio e negli Angeli, prova che la potenza di peccare non entra nella essenza della libertà umana. Specificamente il libero arbitrio nostro differisce da quello degli angeli e da quello di Dio: ma la definizione deve essere uguale, comune, come è uguale e comune la definizione dell'animale, benchè gli animali differiscano essenzialmente e accidentalmente fra loro. La potenza di peccare diminuisce la libertà dell'individuo, quindi non può far parte essenziale della libertà (3).

In questo ultimo periodo è contenuta la più solida, la più forte ragione che ci persuade della verità della tesi. La potenza di peccare non è una perfezione, ma un difetto; non fa grande, ma diminuisce la libertà. Agire secondo

(1) S. Tommaso. S. T. I. Q. LXXXIII, Art. III.

(2) Tale definizione parrebbe favorire l'opinione di alcuni filosofi anche moderni i quali dicono che noi dobbiamo fare il bene, seguire la virtù per il bene stesso, per la virtù stessa, non tenendo conto dell'ultimo fine. — Ma si vede subito che Anselmo mette in relazione la rettitudine con il fine ultimo, col sommo Bene (Cfr. BONOMELLI, *Misteri cristiani*, vol. IV, pag. 332. Brescia, 1897).

(3) *De libero arbitrio*, C. I, col. 489-491, passim.

l'ordine dei principii è perfezione, ma travolgere l'ordine è difetto. Perciò, dice anche S. Tommaso, è più grande il libero arbitrio negli Angeli i quali non possono peccare, che in noi aventi la potenza di peccare (1). — Quindi Anselmo spiega come mai gli angeli ribelli e l'uomo peccarono avendo il libero arbitrio, ed entra in un campo che non è puramente filosofico. Dio à dato la libertà alla creatura razionale perchè conservasse la rettitudine della volontà da Dio stesso ricevuta (2). Perdendo la rettitudine della volontà, non si perde punto con essa il potere radicale di conservare la libertà già perduta, come l'occhio non perde la facoltà di vedere quando la cosa da vedersi è assente, o è circondata dalle tenebre, oppure quando l'occhio è chiuso o velato (3). Così nessuna tentazione può strapparci il libero arbitrio, la retta volontà: se lo si afferma non è giusto; poichè non si intende altro che la volontà può sottomettersi alla tentazione, come invece quando il debole può esser vinto dal forte, non s'intende che ciò sia in propria potestà, bensì che il forte à la potenza di vincere il debole (4).

E qui ritorna alla distinzione fra l'atto della volontà e la volontà stessa. — Come noi, dice il Santo, diamo il nome di vista alla facoltà di vedere, cioè al raggio procedente dagli occhi col quale sentiamo la luce e gli oggetti che stanno alla luce, e ancora chiamasi vista la visione stessa, cioè l'opera della facoltà, così noi indichiamo sotto il nome di volontà due cose ben differenti l'una dall'altra, cioè la facoltà di volere, e l'atto col quale vogliamo (5). La fortezza sta nella facoltà di volere. Un uomo è abbastanza forte per domare un toro e si lascia sfuggire un ariete; ma conserva anche in questo atto di debolezza tutta la forza che lo rende capace di domare il toro. Egli opera con più forza contro il toro che contro l'ariete. — Quando l'uomo cade per la

(1) Cfr. S. TOMMASO, *S. T.*, q. 62, art. 8 ad. 3; e II-II, q. 88, art. 4 ad. I. — Cfr. anche S. BERNARDO, *Tractatus de gratia et libero arbitrio*.

(2) *De libero arbitrio*, C. III, col. 494.

(3) Id. C. IV, col. 495.

(4) Id. C. V, col. 498.

(5) Id. C. VII, col. 499.

tentazione non c'è nessuna forza che lo sprona e lo costringe, ma è la volontà stessa che gli fa scegliere ciò ch'egli vuole più fortemente (1). Dio stesso non può toglierci la facoltà di conservare la rettitudine della volontà per la rettitudine stessa. Egli può ridurre nel nulla tutte le sostanze create dal nulla, ma non può separare tale facoltà dalla volontà. Conservare la rettitudine vuol dire fare ciò che Dio vuole e Dio non può farci volere una cosa ch'egli non vuole (2).

Quando l'uomo abbandona tale rettitudine lo fa di suo proprio grado, nè i tormenti nè la morte potrebbero arrestarlo. L'uomo mentisce per conservare la vita, ma non è punto vero che sia forzato a tale atto dalla morte. Non è meno forte a volere la verità che la vita, ma vuole più fortemente la vita, poichè non vede la gloria eterna che lo aspetta se dice il vero, e i tormenti eterni che lo attendono dicendo il falso (3).

E continua dicendo che noi peccando perdiamo liberamente la rettitudine, ma abbiamo sempre la facoltà di conservarla quando con l'aiuto di Dio possiamo riacquistarla. Quando non c'è il sole abbiamo ancora, dice il santo, la facoltà di vederlo se ritorna: così quando ci manca la rettitudine, abbiamo in noi la facoltà d'intendere e volere con la quale possiamo conservare la rettitudine avendola. Come quando non c'è il sole, non abbiamo quella potenza che ci dà la sua presenza, così quando non abbiamo la rettitudine possediamo, per così dire, quell'impotenza dataci dall'assenza della rettitudine (4).

La definizione data, dice concludendo il Santo, è buona, perchè non pecca nè dalla parte del genere nè dalla parte della differenza e non contiene nè più nè meno di quello che deve contenere. — Nella parola *potenza* abbiamo il genere che la fa comune a tutte le potenze. La parola di

(1) Id. C. VII, col. 499-501, passim.

(2) Id. C. VIII, col. 501.

(3) Id. C. IX, col. 502.

(4) Id. C. XII, col. 504.

conservare (*servandi*) distingue la libertà da ogni potenza che non è conservativa, come la potenza di ridere, di passeggiare; e l'aggiunta *rettitudine* distingue la libertà dalla potenza di conservare il danaro ed ogni altra cosa che non sia rettitudine. Si aggiunge ancora *rettitudine di volontà* per distinguere il libero arbitrio dalla potenza di conservare la rettitudine di altre cose, come quella della verga dell'opinione e via dicendo.

Finalmente quando si dice per la rettitudine stessa s'intende distinguere la libertà dalla potenza di conservare la rettitudine della volontà per altro, v.gr. pel danaro; o, naturalmente, *per istinto*, come il cane che segue la rettitudine della volontà quando ama i suoi piccini o il padrone che gli fa del bene (1).

La definizione e la spiegazione, secondo il concetto d'Anselmo è retta e non ammette replica alcuna. — Filosoficamente però, non è completa, come ò già detto, perchè non riguarda che il lato morale e non fa rilevare la natura della libertà, cioè la facoltà di scegliere. Così non tocca la radice ultima della libertà che è nella natura dell'intelligenza il cui oggetto è universale ed esteso come l'essere.

Nell'ultimo capo del libro distingue la libertà dell'uomo da quella di Dio; la libertà dell'uomo e dell'angelo prima del peccato, dalla libertà dell'uomo e dell'angelo dopo il peccato. Ma tale divisione à più importanza teologica che filosofica.

S. Anselmo dopo il suo secondo esilio, quasi al termine di sua vita, con le tante occupazioni che avrebbero indebolito le forze di altri uomini giovani e vigorosi, scrisse ancora il trattato *De concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio*. Amministrazione della Chiesa di Cantorbéry, direzione di tutte le chiese della Gran Bretagna, celebrazioni di concilii e riforma di abusi, visite a monasteri e direzione di monaci, consigli ai Vescovi e rapporti con la corte: nulla riteneva

(1) Id. C. XIII, col. 505.

lo slancio di quel genio contemplativo e scrutatore (1). — Il trattato è diviso in tre quistioni. Nella prima, che è divisa in sette capi, cerca di accordare la prescienza divina con la libertà umana. — La prescienza di Dio è necessaria, dice egli: la libertà non ammette nessuna necessità; ma non sono punto in contradizione fra loro perchè è necessario ciò che Dio sa prima e Dio sa prima ciò che deve esser futuro senza necessità (2).

Nella seconda quistione cerca di concordare la predestinazione col libero arbitrio. A tre capi solamente. — Predestinare vuol dire, stabilire ciò che deve esser futuro. — Dio come non prevede per necessità, così non predestina per necessità: perchè con la predestinazione, non sforza nè impedisce la volontà, anzi mette questa nella sua potenza (3).

Nella terza quistione, cerca concordare la libertà con la grazia. Dà quasi sempre gli stessi argomenti. — Mi basta questo rapido cenno perchè vi tratta molte quistioni teologiche e segue in tutto S. Agostino: non dice nulla di nuovo su questo punto (4).

Quand'ebbe finito il trattato suaccennato cominciò un altro lavoro su l'origine dell'anima umana. Ma la morte lo colse quando appunto pensava a quest'opera, e non desiderava che il tempo di poterla finire come ben ci dice il suo diletto scolaro Eadmero (5).

(1) Cfr. EADMERO, op. cit. — Per il trattato, cfr. *Patr. Lat.*, vol. 158, col. 507-542. È da notare di passaggio, come in questo solo trattato S. Anselmo usa la divisione della materia in quistioni ed articoli, mentre in tutte le altre opere adopera la semplice divisione dei capi.

(2) *De concordia, etc.*, Qu. I. C. I, col. 508.

(3) Id. Q. II. C. I e III, col. 519 e 520, passim.

(4) Cfr. S. AGOSTINO, *De libero arbitrio*. — Cfr. Stöckl, *Geschichte der Ph. des Mitt.*, I, pag. 154-157.

(5) Notiamo che S. Agostino scrisse il *De origine animae*. — Cfr. EADMERO, op. cit., lib. II, cap. 72, *Patr. Lat.*, col. 115. — Montalembert fa qui questa bella riflessione: « Ce dernier vœu, ce regret de ne pouvoir finir une étude philosophique, achève de peindre cette grande et sainte âme. On ne trouve pas dans l'histoire un autre exemple d'un homme mêlé à des luttes aussi terribles, et en même temps aussi fidèlement dévoué à des spéculations métaphysiques qui semblent exiger le repos et l'uniformité de la vie extérieure. » MONTALEMBERT, *Histoire de St. Elisabeth de Hongrie*. Appendice, pag. 440. Parigi, 1861.

È veramente un danno che Anselmo non ci abbia scritto quest'opera perchè avrebbe composto la sua *Psicologia* così frastagliata, e incompleta nelle altre opere. Ma forse anche qui, come altrove, il Santo si sarebbe accontentato di seguire S. Agostino senza darci nulla di originale.

Nel *Monologio* parla dell'immortalità dell'anima umana, ma solo al punto di vista morale religioso.

La creatura razionale, dice egli, è nata fatta per amare la somma essenza sopra ogni bene, e quindi deve consacrare tutta la sua volontà e la sua forza per ricordarla, per intenderla, amarla (1). L'anima umana è pure una creatura razionale, quindi deve esser fatta per amare eternamente la somma essenza. E se è mortale, non può essere eternamente beata: quindi deve essere immortale sia che ami o disprezzi, ciò per il quale fu creata. Ed anche le anime dei fanciulli che non possono nè amare nè disprezzare devono essere immortali perchè tutte le anime hanno la stessa natura, e se alcune sono per natura immortali, tutte devono essere immortali (2).

Come si vede, nessun cenno alle potenze dell'anima che domandano l'immortalità per rispetto a Dio ed a noi. L'anima è immortale perchè deve amare, godere eternamente Dio, ecco tutto il ragionamento. — Come dire adunque che S. Anselmo, non è teologo mistico e non è platonico agostiniano?

Si trova talvolta nelle opere d'Anselmo la voce *remnisci*: è quasi una facoltà che mette vicino all'intelligenza e alla volontà. — E qui dobbiamo certamente cercarvi un influsso platonico. È noto quale grande parte abbia nella filosofia di Platone la teoria della reminiscenza. Sapere è ricordarsi. Però vedremo che nella teoria sul modo con cui concepiamo le cose non sembra platonizzante (3).

(1) *Monol.*, C. LXVIII, col. 214.

(2) Id. C. LXIX e C. LXXII, passim. — Anselmo parla dell'origine dell'anima umana nel *De Concepta Virginali*, ma ne parla al solo punto di vista teologico. Cfr. WEDDINGEN, op. cit., pag. 222-223.

(3) Nel *Monologio*, C. LXVI dice per esempio « Semper sui meminit anima, » Cfr. anche *Monol.* C. XLVII-XLVIII, passim. — È il *Bewusstsein* dei Tedeschi. — Cfr. S. AGOSTINO, C. X, XVI e XVII delle *Confessioni* e *De Trinitate*, XIV, c. III, passim.

S. Anselmo parlandoci degli universali unisce il realismo a quell'altra filosofia che pone al disopra dei sensi e delle facoltà sensorie, un mezzo speciale di conoscere, una facoltà propria ed indipendente, cioè l'intelligenza, la ragione. Secondo il nominalismo, o, meglio secondo l'empirismo, come non si può nè vedere nè toccare gli universali e neppure rappresentarseli, — sic est in imaginationibus corporalibus obvoluta ut ex eis se non possit evolvere — si conchiude naturalmente che sono vane parole. Con la filosofia che ammette la ragione, come distinta dai sensi e dalle immaginazioni come la facoltà conoscitiva per eccellenza — *ratio quae princeps et iudex omnium debet esse* — che à oggetti proprii dei quali essa sola può giudicare e conoscere la realtà — *quae ipsa sola et pura contemplari debet* (1) — si arriva a ben altro risultato.

Questa maniera di parlare, dice Cousin, è presso a poco quella di Platone con Protagora, degli Alessandrini con i Peripatetici, dell'idealismo moderno con Hobbes, Gassendi che sono necessariamente e apertamente nominalisti, perchè per essi la ragione non è una facoltà speciale ed indipendente, e tutte le nostre facoltà vengono dalla sensibilità per la quale certamente gli Universali non sono altro che chimere (2).

Questo ci porta al modo di esprimere le cose colla mente secondo S. Anselmo. Noi possiamo, dice il Santo, esprimere una cosa in tre modi. Primo con segni esteriori e sensibili, cioè percettibili dai sensi esterni, come sono le parole: oppure pensando con la mente a questi segni sensibili, o nell'intimo della nostra intelligenza, o nella nostra mente con segni materiali e sensibili. Così posso esprimere l'uomo esteriormente quando pronuncio esteriormente e sensibilmente la voce uomo; lo posso esprimere ancora pensando tacitamente la medesima voce: posso finalmente esprimerlo nella fantasia sotto forma d'immagine corporale, come quando

(1) *De Fide Trinitatis*, Cap. II, col. 265, passim.

(2) Cfr. COUSIN, op. cit., pag. CVII.

penso alla sua figura sensibile: o nella ragione come quando penso la sua essenza universale (1).

Ecco adunque spiegato in qualche modo come noi possiamo esprimere un oggetto in diverse maniere cioè con i sensi, con la fantasia, con l'intelletto.

In un altro luogo, parlando del modo con cui Dio Padre genera il Figliuolo ci dà la teoria della maniera con cui l'intelletto astrae l'idea dalle cose sensibili. — Non possiamo negare dice egli che la mente, quando pensa a sè medesima, conosce sorgere nel suo pensiero la propria immagine: anzi il suo pensiero è la stessa sua immagine formata a somiglianza dell'espressione di lui. Perocchè ogni volta che l'intelletto desidera conoscere alcuna cosa in realtà si sforza, in quanto è possibile d'esprimere nel suo pensiero l'immagine di essa, a quanto più l'immagine è conforme al pensiero, tanto più è perfetta. Ciò apparisce più chiaramente nel pensare che fa l'intelletto un oggetto fuori di se stesso, specialmente se sia contenuto nella sfera delle cose corporali. Se io penso ad un uomo lontano, la forza del mio pensiero si concentra nell'immagine di lui tale quale, mediante lo sguardo l'impressi nella mia memoria e questa immagine altro non è nel pensiero che l'espressione dell'uomo che, pensando, esprimo. Adunque quando la mente pensa, à seco la stessa sua immagine, cioè il pensiero della sua somiglianza sebbene essa possa separarsi da lei che è il suo verbo soltanto con la ragione (2).

Da tutto questo, pare possiamo dire che secondo Anselmo le nostre idee vengono dai sensi e che la nostra intelligenza à la forza di astrarre le idee dalle cose sensibili.

Anselmo prelude certamente alla vera concezione, al vero sistema scolastico dell'origine delle idee quello che propugnerà più tardi S. Tommaso (3) spiegandolo. Abbiamo,

(1) *Monol.*, C. X, col 158-159.

(2) *Monol.*, C. XXXIII, col. 187-188.

(3) Cfr. S. TOMMASO, *S. T.*, I, Q. LXXXIV, Ar. II e III. — Cfr. ZIGLIARA, *Osservazioni sopra alcune interpretazioni della dottrina ideologica di San Tommaso*. Roma, 1870. — S. Agostino aveva già detto: « Mens ipsa, sicut corporearum notitias per sensus corporis intelligit, sic incorporearum per semetipsam. » — S. AGOSTINO, *De Trinitate*, lib. IX, cap. III.

mi pare, in germe il principio scolastico — *nihi in intellectu nisi quod prius fuerit in sensu* — ripetuto da Dante in quei versi, l'uomo

..... Solo da sensuto apprende
Ciò che fa poscia d'intelletto degno.

(*Par.*, IV, 23-24).

Non c'è bisogno di ricorrere al Locke, a Malebranche, come fa l'Hauréau; quella d'Anselmo è, forse ancora in forma embrionale non ben decisa e chiara, la retta teoria scolastica su l'origine delle idee (1).

VI.

Passiamo alla morale. Anche in questa parte non possiamo domandar nulla di sistematico ad Anselmo. Non à scritto neppur un libro su tale materia e bisogna cercarla nelle altre opere.

Non vi si trova nulla però del concetto di moralità nelle azioni; nulla della distinzione degli atti liberi e degli atti imperati: quasi nulla su le leggi, sui diritti e doveri nostri, verso Dio, verso il prossimo, verso noi stessi. — Non cerchiamo poi di trovarvi quistioni sociali o notizie, opinioni su la famiglia, la società, lo stato.

Dio sta al disopra di tutte le creature: egli è il fine della nostra perfezione alla quale tendiamo per riposare eternamente in lui. In lui è ogni bene e non possiamo domandar altro, giacchè la beatitudine è il colmo d'ogni bene (2). — Ma Dio, come abbiám già visto è il sommo bene secondo

(1) HAURÉAU, op. cit., pag. 271-273. L'Hauréau mostra di capir poco questa filosofia giacchè attribuisce ad Anselmo un'opinione che è assolutamente sensistica. Locke (*De intellectu humano*, lib. II, C. I, § II e IV) identifica l'intelletto coi sensi ciò che non fecero mai nè Anselmo nè gli scolastici. Quando si tratta di qualche quistione che à una tinta scolastica, Hauréau va in smanie e la chiama subito falsa e puerile. Uno storico di filosofia mi pare debba essere più oggettivo.

(2) *Cur Deus homo*, lib. I. C. XXIV. *Patr. Lat.*, vol. 158, col. 397.

S. Anselmo; quindi secondo S. Anselmo e secondo la Filosofia platonizzante, la scienza, la filosofia diventa quasi tutta morale, non è altro che un mezzo per condurci al sommo bene. — L'anima umana è immortale perchè deve amare eternamente Dio, perchè deve essere eternamente beata in Lui. L'uomo deve fare ogni sforzo per arrivare al godimento eterno di Dio, giacchè in questa vita non v'è beatitudine (1).

Abbiamo già visto come confonde in un certo senso l'oggetto dell'intelligenza con l'oggetto della volontà. Qui continua. Agire rettamente è fare la verità; poichè fare la verità è fare il bene, e fare il bene è agire con rettitudine. Perciò la verità dell'azione è la rettitudine (2). Ma ogni azione che fa ciò che deve si può dire convenientemente che fa la verità? Vi è un'azione razionale come quella di fare un'elemosina; e un'azione irrazionale (3) come quella del fuoco che scalda. Sarà conveniente dunque dire che il fuoco fa la verità? E risponde: Se il fuoco è fatto per riscaldare, quando riscalda fa ciò che deve. Ma c'è differenza fra la verità dell'azione necessaria e la verità dell'azione che non è necessaria; perocchè il fuoco fa la verità e la rettitudine per necessità quando riscalda, mentre l'uomo quando fa il bene non lo fa per necessità (4). — Ecco tutta la sua teoria delle azioni, degli atti umani; non va più oltre.

In quanto alle leggi, ad un certo punto dice: La legge di Dio si può dividere in due parti, cioè nei precetti delle S. Scritture e nella legge naturale che è posta nel cuore di ogni uomo: non farai agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te. — Chi trasgredisce questo, non osserva la legge, la volontà di Dio (5). Dio non vuole l'adulterio: cioè per forza della ragione umana, per la legge naturale data da

(1) Id. c. X, col. 376.

(2) *De Veritate*, C. V. *Patr. Lat.*, vol. 158, col. 472-473.

(3) Qui la voce *irrazionale* non è ben detta, perchè irrazionale vuol piuttosto dire contro la ragione, che mancante di ragione. — L'inesattezza dei termini significa che il linguaggio filosofico non è ancor formato.

(4) *De Veritate*, C. X, col. 472, passim.

(5) *De voluntate Dei*, C. II, vol. 158, col. 582.

Dio, l'uomo non deve offendere il prossimo con tale atto o con altri (1).

In quanto ai nostri doveri verso Dio non dice altro che ci dobbiamo ricordare, che dobbiamo intendere ed amare il sommo bene per tutta la nostra vita, come pure dobbiamo lodarlo (2). Non parla nè di culto interno nè di culto esterno. Per riguardo alla famiglia dice che i figli devono amare i loro genitori e i genitori i loro figli. — A un piccolo trattato sul matrimonio e precisamente su le nozze dei consanguinei, ma prende la quistione al solo punto di vista teologico (3).

A ancora qualche piccola osservazione su questo o quel delitto, su questa o quella virtù, ma non ànno alcuna importanza per noi.

Veniamo a quella quistione dove il Santo si sviluppa un po' di più sotto l'influenza di S. Agostino. — È noto come S. Agostino avesse abbracciato il Manicheismo perchè gli pareva di aver trovato in quel sistema la spiegazione del bene e del male (4). Più tardi, convertito, per reazione scrisse a lungo su tale problema. E Anselmo lo seguì: ne parla in più luoghi, ma ripete le stesse idee: sceglieremo i brani più chiari.

Comincia a obbiettare: Si dice che il male è la privazione del bene, ma anche il bene è la privazione del male. E come vediamo farsi qualcosa nella privazione del male, cioè il bene, così nella privazione del bene vediamo farsi qualchecosa cioè il male. Perciò, benchè con argomenti si possa provare che il male è nulla (poichè il male non è altro che vizio e corruzione, i quali non esistono se non in qualche essenza, e quanto più vi sono tanto più la riducono al nulla: e se tale essenza si riduce al nulla anche il vizio e la corruzione si riducono al nulla), il nostro animo non si acquieta finchè non si distrugge l'argomento che prova

(1) Id. C. III, col. 583.

(2) *Meditatio prima*. *Patr. Lat.*, vol. 158, col. 710-711, passim.

(3) *De nuptiis consanguineorum*. *Patr. Lat.*, vol. 158, col. 557-560.

(4) S. AGOSTINO, *Confessionis*, *Patr. Lat.*, vol. 32, col. 688.

il male essere qualche cosa. Poichè quando si sente la voce *male* il nostro cuore, che intende la significazione di tale nome, si spaventerebbe inutilmente, se con esso si indica il nulla. — Poi, se la voce *male* è un nome, deve essere significativa, deve significare qualche cosa. Come mai adunque il male è niente se il suo nome significa qualche cosa? Ancora. Rimanendo la giustizia si vede tanta tranquillità, tanta pace, cosicchè molti chiamano la giustizia riposo dal male, come è nella castità, nella pazienza. Invece, allontanata la giustizia, una folla di affetti gravi e strani riempie l'animo: perciò è meraviglioso che il nulla possa operare così grandi cose (1).

E prima di sciogliere la quistione del male, Anselmo cerca di sciogliere la quistione del niente. — È noto che questa voce, cioè *niente*, quanto alla significazione non differisce in nessun modo da ciò che diciamo — non qualche cosa. — Così è chiaro che tale voce, — non qualche cosa esclude dall'intelligenza sua ogni cosa, e tutto ciò che è qualche cosa. Ma siccome non si può significare alcuna esclusione senza capire la cosa della quale si fa l'esclusione — infatti nessuno può capire cosa significa « non uomo » se non capisce che cos'è l'uomo; è necessario che la voce non qualche cosa, distruggendo ciò che è qualche cosa, significhi qualche cosa. Ma poichè togliendo tutto ciò che è qualche cosa la voce non significa alcuna essenza che l'intelletto deve ritenere: perciò tale voce « *non qualche cosa* » significa *nessuna cosa*. Per conseguenza tale voce « *non qualche cosa* » significa da una parte « *una cosa* » o « *qualche cosa* » e dall'altra non significa « *una cosa* o *qualche cosa*: » giacchè significa escludendo, non significa costituendo. Perciò la voce « *niente*, » escludendo, non significa « *qualche cosa* » ma « *nulla*; » costituendo, non significa « *il nulla* » ma « *qualche cosa*. » Quindi non è necessario che il « *niente* » sia qualche cosa, da questo che il suo nome significa in qualche modo « *qualche*

(1) Id. C. XI, col. 339-340,

cosa; » ma piuttosto è necessario che *niente* sia *niente*, perchè il suo nome significa così qualche cosa. Allo stesso modo non ripugna che il male sia niente e il suo nome sia significativo, perchè distruggendo significa qualche cosa in modo che non è costitutivo di nessuna cosa (1).

E obbietta ancora: Non si può negare che sotto un certo senso il niente significhi qualche cosa, ma è noto, che tale « *qualche cosa* » che vien significato con questo nome non si chiama « niente: » nè quando udiamo tale nome lo prendiamo per quella cosa che significa in tal modo. Che significa adunque? È un nome veramente perchè è significativo, non perchè nel modo detto sopra significa qualche cosa; è un nome per la significazione del quale deve trovarsi fra i nomi, e si appella « *niente*. » Si domanda adunque come sia qualche cosa, se propriamente si chiama niente; o come sia « niente » se il suo nome significativo significa qualche cosa; o come la stessa cosa niente e qualche cosa (2).

E risponde: Ci sono molte cose che si dicono secondo la forma e non sono secondo la realtà: come *timere* si dice attivo secondo la forma della voce, mentre in realtà è passivo. Così si dice che la cecità è qualche cosa secondo il modo di parlare, mentre non è nulla in realtà. Giacchè, come diciamo che un tale à la vista e che la vista è in lui, così diciamo che à la cecità e che la cecità è in lui: mentre la cecità non è qualche cosa, ma il « *non qualche cosa* » perchè chi l'à, manca di qualche cosa. Infatti la cecità è l'assenza della vista dove dovrebbe esservi la vista; la cecità invece non è qualche cosa di più dove deve essere la vista che dove non deve essere. Quindi la cecità non è qualche cosa di più nell'occhio dove deve essere la vista, di quello che non sia l'assenza della vista nella pietra dove la vista, non deve essere. — In questo modo il male e il nulla significano qualche cosa, e ciò che è significato è

(1) Id. C. XI, col. 339-340.

(2) Id. C. XI, col. 340.

qualche cosa, non secondo la realtà, ma secondo la forma, secondo il modo di parlare. Infatti il niente significa il « non qualche cosa, » o l'assenza di tutto ciò che è qualche cosa, e il male non è altro che « il non bene » o l'assenza del bene dove deve esservi il bene. Perciò veramente il male non è nulla, e il nulla non è « qualche cosa, » e tuttavia in certo senso sono qualche cosa perchè parliamo di essi come se fossero qualche cosa, quando diciamo, il tale fece *nulla*, fece il male, o ciò che fece è nulla, è male: come quando diciamo il tale fece qualche cosa, fece il bene o ciò che fece è qualche cosa, è buono (1).

E con la teoria del niente e del male viene alla teoria dell'ingiustizia. Anzitutto vediamo la teoria della giustizia perchè contiene qualche cosa che riguarda anche le azioni in generale. Tale teoria la troviamo nel *De Veritate*. — La definizione della Giustizia, dice il Santo, è uguale alla definizione della rettitudine se questa non è altro che la giustizia. E poichè parliamo della rettitudine percettibile dalla sola mente, la verità, la giustizia, la rettitudine, si possono definire l'una con l'altra di modo che, chi conosce una di esse e non conosce le altre, dalla conoscenza di una può passare alla conoscenza delle altre.

Dunque, domanda, passando dagli inferiori ai superiori, si dovrà dire che la pietra è giusta perchè fa ciò che deve: come diciamo giusto l'uomo che fa ciò che deve? Perchè dunque l'uomo è più giusto della pietra se l'uno e l'altro fanno ciò che devono? E risponde: Ma è diverso il fare, cioè l'azione dell'uomo dall'azione della pietra. L'uomo agisce spontaneamente, mentre la pietra agisce naturalmente e non spontaneamente. La pietra perciò non si può dire giusta, perchè non è giusto chi fa ciò che deve, se non vuole ciò che fa.

Ma, domanda, diciamo anche che il cavallo è giusto quando pascola, perchè volendo fa ciò che deve. — Non dico che sia giusto, risponde, chi fa volendo ciò che deve,

(1) Id. C. XI, col. 340-341, passim.

bensi non esser giusto chi non fa volendo ciò che deve (1). — Tale giustizia non è in nessuna natura che non conosce la rettitudine, imperocchè tutto ciò che non vuole la rettitudine, anche quando l'ha, non merita lode perchè a la rettitudine, e non può volerla perchè non la conosce. Quindi la rettitudine che procura la lode a chi la possiede, non è che nella natura razionale, la quale sola può concepire tale rettitudine. E perchè ogni rettitudine è giustizia, non vi è giustizia se non negli esseri razionali. Tale giustizia è la rettitudine della volontà.

Ma, si domanda ancora, chiunque vuole ciò che deve, à egli la rettitudine della volontà? Può darsi che l'intelligente voglia una cosa che non sa e che deve fare, come uno che inconsciamente chiude la porta ad un altro che vuol entrare in una casa per commettervi un omicidio: costui non avrebbe la giustizia di cui parliamo. Così può darsi che l'intelligente voglia ciò che deve, e non possa non dovere; poichè quando il ladro è forzato a restituire il denaro è chiaro che non vuole dovere, quindi perchè è forzato a voler restituire perchè deve, la sua rettitudine non è da lodarsi. Così chi ciba un affamato per vana gloria vuole ciò che deve, ma la sua rettitudine non è da lodarsi. Ogni volontà come vuole qualche cosa, così la vuole per qualche cosa, per un fine. Poichè, come è da considerarsi ciò che vuole, così si dee vedere perchè vuole. Perciò la volontà non deve essere retta solamente volendo ciò che deve, ma anche per il fine. Per conseguenza ogni volontà à l'oggetto e il fine: non vogliamo nessuna cosa senza sapere perchè la vogliamo.

Il giusto, quando vuole ciò che deve conserva, la rettitudine della volontà non per altro, in quanto è giusto, ma per la rettitudine stessa. Ma chi invece vuole ciò che deve perchè vi è costretto o per qualche altra ragione estranea non conserva la volontà della rettitudine per la rettitudine stessa, ma per altro. Perciò si deve dir giusta la volontà che conserva la rettitudine per la rettitudine stessa (2).

(1) *De Veritate*, C. XII, vol. 158, col. 480-1, passim.

(2) *Id.* C. XII, col. 481-482.

Ora passiamo all'ingiustizia. — Ogni essenza, dice Anselmo, viene da Dio dal quale non può venire nessuna ingiustizia. Quindi nessuna essenza è ingiusta per sè, perchè l'ingiustizia è assolutamente nulla, come la cecità. — L'ingiustizia non è una cosa che vizii e corrompa l'anima, come il veleno il corpo, e che faccia qualche cosa come si vede quando l'uomo cattivo fa opere cattive. Imperocchè, come quando una bestia feroce, rotte le catene, correndo devasta; e come quando una nave, se il pilota abbandona il governo è in balia del vento e delle onde e va incontro ad ogni sorta di pericoli, diciamo che fanno ciò per assenza della catena o della guida; non che la loro *assenza* sia qualche cosa o faccia qualche cosa, ma perchè se fossero presenti impedirebbero che la belva abbia a fare del male e la nave perisca: così, quando l'uomo facendo male è forzato ad andare incontro ad ogni sorta di pericolo dell'anima, cioè alle cattive opere, diciamo che fa l'ingiustizia. E con ciò non intendiamo che l'ingiustizia sia un'essenza o faccia qualche cosa, ma che la volontà — alla quale sono soggetti tutti i moti volontari dell'uomo — privata della giustizia, spinta da diversi appetiti, precipita se stessa, e tutto ciò che le è soggetto, in una infinità di mali e diventa leggiera e sfrenata. Tutto ciò sarebbe impedito dalla giustizia se fosse presente. Da questo si capisce facilmente che l'ingiustizia non è alcuna essenza, quantunque l'uso faccia chiamare ingiustizia gli atti e gli affetti della volontà ingiusta; i quali, considerati per sè, sono qualche cosa. Allo stesso modo intendiamo che il male non è nulla. Come l'ingiustizia non è altro che l'assenza della giustizia dovuta, così il male non è altro che l'assenza del bene dovuto (1).

Ed ora vediamo come spiega Anselmo il rapporto fra il bene e il male, le azioni cattive e Dio. Se tutte le cose esistenti, comincia Anselmo, hanno l'essenza da Dio, Dio è l'autore delle opere cattive, e quindi punisce ingiustamente i cattivi: ciò che non possiamo accettare. Ma tale quistione

(1) *De conceptu virginali*, Cap. V. *Patr. Lat.*, vol. 158, col. 438-439.

si può facilmente sciogliere, se si pensa che il bene, cioè la giustizia, è qualche cosa in realtà, mentre il male, cioè l'ingiustizia, manca assolutamente d'esistenza, come si è già visto. L'ingiustizia non è una qualità, un'azione o un'esistenza, ma solamente l'assenza della giustizia dovuta, ed è nella volontà dove deve esser la giustizia; per la quale volontà, giusta od ingiusta, ogni natura razionale si dice razionale e ciascuna sua azione è giusta od ingiusta. — Infatti ogni qualità, azione e tutto ciò che à essenza viene da Dio dal quale viene ogni giustizia e nessuna ingiustizia. Dio fa tutte le cose che si fanno per giusta od ingiusta volontà, cioè le opere buone e le cattive: nelle cose buone fa ciò che sono e ciò che ànno di buono; nelle cose cattive invece fa ciò che sono, ma non ciò che ànno di male. Imperocchè ogni cosa giusta o buona è qualche cosa in quanto è giusta e buona: ogni cosa cattiva od ingiusta invece non è nulla in quanto è cattiva od ingiusta. Esser buono o giusto è avere la giustizia: ciò che è qualche cosa, invece esser cattivo od ingiusto, è non aver la giustizia che si deve avere; ciò che non è qualche cosa. — La giustizia è qualche cosa, l'ingiustizia non è niente. — Ma, continua il Santo, vi è un altro bene che si chiama *comodo*, il cui contrario è il male che si chiama *incomodo*. Questo male talvolta non è nulla come la cecità; qualvolta e qualche cosa come il dolore. — Questo male quando è qualche cosa, non neghiamo che sia fatto da Dio: Egli crea gli incomodi con i quali esercita e purga i giusti e punisce gli ingiusti (1). — E siccome Dio non fa l'ingiustizia, così non fa che qualche cosa sia ingiusto, benchè faccia tutte le azioni e tutti i moti, perchè fa le cose dalle quali, per le quali e nelle quali si fanno: e nessuna cosa à la potestà di volere o di fare se egli non la dà. Lo stesso volere, che qualche volta è giusto e qualvolta è ingiusto, non è altro che usare della potestà di volere che dà Dio, e in quanto è, è buono e viene da Dio. Dio nelle volontà e nelle opere buone fa ciò che es-

(1) *De concordia, ecc.*, C. VII. *Patr. Lat.*, vol. 158, col. 517-518.

senzialmente sono e ciò che ànno di buono: nelle cose cattive invece fa solamente ciò che essenzialmente sono, ma non ciò che ànno di male (1).

E così terminiamo l'esame della Filosofia morale d'Anselmo che si riduce, come si vede, a ben poca cosa.

(1) Id. C. VII, col. 518. — È data la traduzione quasi letterale dei brani d'Anselmo, e la lettura riesce un po' faticosa: ma era necessario per conservare il giusto concetto del Santo.



PARTE TERZA

Teodicea

1. Prove dell'esistenza di Dio a posteriori. — 2. Esposizione e critica dell'argomento così detto ontologico. — 3. Anselmo e il suo argomento attraverso i secoli. — 4. Continua la *Teodicea*. — 5. Anselmo non è ontologista. — 6. Anselmo non è panteista. — 7. *Conclusione*.

I.

La *Teodicea* è la parte più originale della filosofia d'Anselmo, ed è anche la parte che lo à reso celebre nel mondo filosofico. Molti autori infatti non conoscono S. Anselmo che per la sua famosa prova dell'esistenza di Dio. — La sua *Teodicea* è contenuta principalmente nel *Monologio* e nel *Proslogio*.

In *Teodicea* S. Anselmo è pure platonizzante. Ci dà anzi tutte le prove dell'esistenza di Dio secondo Platone e secondo S. Agostino. Parte cioè dal principio delle perfezioni non dal principio di causalità o di moto. Le perfezioni partecipate che non possono esistere per sè, domandano una somma perfezione un sommo per sè, il *primum per se*.

Vediamole. — Si trovano nel *Monologio*. Noi desideriamo solamente, comincia Anselmo, le cose che ci sembrano buone. Nel mondo poi esistono innumerevoli beni, come ci provano i nostri sensi e c' insegna la nostra ragione: deve esistere perciò una misura di tali beni che resta sempre uguale per tutti. Perocchè tutte le cose giuste paragonate fra loro, non si possono chiamare più o meno giuste, se non per rispetto alla giustizia, che non ammette variazione al-

cuna. Così vi è una bontà che fa buoni gli altri esseri e nella quale convengono tutte le cose buone. — Tale essere, che fa buoni tutti gli altri esseri, e nella quale convengono tutte le cose buone, è la somma bontà, ed è necessariamente buona per sè stessa. Ma ciò che è buono per un altro è minore dell'essere per il quale è buono. Perciò l'essere sommamente grande è l'essere più grande di tutti gli altri esseri. Vi è, per conseguenza, un essere sommamente grande, sommamente buono, egli è il più grande di tutti gli esseri, tutti gli altri esseri vengono da lui, egli solo è buono per sè stesso.

E sviluppa lo stesso argomento con altri pensieri ed immagini. — Abbiamo trovato, dice egli, un Bene supremo bontà per essenza, fonte e causa agli altri di ogni bene, e dobbiamo necessariamente trovare una grandezza suprema, non già nella sfera delle cose sensibili o corporali, ma in una sfera più alta, migliore e più degna. — Qui Anselmo intende una grandezza d'intelligenza, di sapienza, non di spazio come è il corpo. — E poichè ogni suprema grandezza deve essere ancora sommamente buona, perciò questo sommo bene deve essere grandissimo, ottimo, il più grande di tutti gli esseri (1).

Come si vede bene, l'argomento è uguale al precedente: solo, per dirlo coi termini della Scuola, questo riguarda la categoria della grandezza, quello la categoria della bontà.

L'argomento che ci dà nel terzo capo del *Monologio* è un po' diverso, benchè, si può dire, parta dallo stesso principio. Nei primi due infatti riguarda l'unità nella varietà, l'ordine la bellezza, la concordia è il concerto di cose sì diverse: scuopre un segno uguale quasi impresso nelle diverse cose, una intelligenza ordinatrice e deduce che deve esservi un Creatore e un ordinatore dell'universo. — Nel seguente, invece, considera l'origine delle singole sostanze.

Non solamente, dice Anselmo, tutti i beni sono buoni per la stessa bontà, e tutte le cose grandi sono tali per

(1) *Monol.*, C. I e II passim. *Patr. Lat.*, vol. 158, col. 144-147.

la medesima grandezza, ma ciò che è, è per un altro. Imperocchè tutto ciò che esiste, esiste a mezzo di qualche cosa o a mezzo del nulla; ma il niente non può far niente. Non si può infatti neppur pensare che qualcosa venga dal niente, perciò tutto ciò che esiste, esiste per un altro.

E prova l'unità della causa prima, al seguente modo. — Se le cause sono molte, o esse si riferiscono ad una sola per la quale esistono, o ciascuna di esse è per sè stessa, oppure son per sè vicendevolmente; ma se molte cause sono per una sola, non sono tutte per quella sola, dalla quale vengono le molte. — Se poi le stesse cause sono ciascuna per sè, necessariamente, vi è una forza o natura di esistere per sè, dalla quale ànno la perseità. Perciò tutte le cose sono più veramente da quell'unica causa, che da molte, le quali non possono esistere senza di essa. — Per nessuna ragione si può ammettere poi che molte cause esistano per sè vicendevolmente, giacchè è irrazionale il dire che una cosa venga da un'altra alla quale dà l'essere: neppure le cose relative sono per sè vicendevolmente a questo modo. Siccome adunque, la ragione esclude che vi sieno molte cause dalle quali vengono tutte le cose esistenti, è necessario ammettere un unico essere per il quale tutte le cose esistono (1).

Una nuova argomentazione ci dà nel quarto capo. — Noi vediamo, dice il Santo, nel mondo una grande disparità di gradi. Infatti la natura del cavallo è migliore della natura del legno; la natura dell'uomo è migliore della natura del cavallo; perciò la ragione ci dice, che deve esistere una natura superiore a tutte le altre nature esistenti o possibili. Giacchè è assurdo ammettere che una serie di nature non abbia confini, e fra le nature tutte, deve esservene una che sia superiore a tutte le altre nessun'altra sia superiore a lei. Questa o è sola, unica, o ve ne sono altre a lei uguali. Se ve ne sono altre ed uguali, saranno uguali non già per qualche differenza, ma per qualche cosa di comune che le

(1) Id. C. III passim. *Patr. Lat.*, vol. 158, col. 147-148.

rende ugualmente grandi. Ma questa cosa comune, o è la medesima loro essenza, o no. Se è la medesima loro essenza, allora come unica è questa essenza, così è unica e non molteplice la loro natura, perocchè la natura e l'essenza sono la medesima realtà. Se poi questa cosa comune, che le rende grandi, è distinta da esse, allora queste nature sono minori in dignità di essa che le costituisce tali. — Perocchè chi è grande per un altro, è sempre a quest'altro inferiore. In tale caso si darà qualche essere più grande di loro. Che se poi si dica non essere possibile che esistano tali molteplici nature — delle quali niente di più eccellente si può dare — per ciò che sono, o per qualche altra cosa, allora in nessun modo queste nature esisteranno molteplici. Resta adunque provato darsi una sola ed unica natura in tale grado di superiorità che a nessuna cosa possa assoggettarsi ed essere inferiore, ma è tale che è l'ottima e la massima di tutti gli esseri. Adunque esiste una natura ottima e massima. — Ma tale natura ottima e massima non sarà tale se essa non sia ciò che è, e tutte le altre cose sieno per lei, perocchè abbiamo provato che l'essere che esiste per sè stesso, e pel quale esistono tutte le cose, è il sommo su gli esseri: e che il sommo su tutti gli esseri o esiste da sè o gli altri per mezzo di lui, oppure si danno più esseri sommi. Ora è manifesto che non possono darsi più esseri sommi; adunque vi è una natura, o sostanza o essenza, la quale è per sè stessa buona, grande, è per sè stessa ciò che è, e per lei è tutto quello che è buono grande, ed è qualche cosa; la quale sostanza, natura o essenza è sommo bene, somma grandezza somma essenza esistente, in una parola, il sommo di tutti gli esseri (1).

(1) *Monol.*, C. IV, col. 148-150 passim.

F. Montet in una sua dissertazione su gli argomenti d'Anselmo (Cfr. *Bibliografia*) biasima e non vuol ammettere quest'ultima prova dell'esistenza di Dio. Ma ciò che dice contro è un gioco di parole e non altro. Tutta la sua forza si riduce a questo (p. 30-34): S. Anselmo dalla natura assorbe alla sostanza, dall'essenza alla sostanza, il che ripugna non potendosi parlare allo stesso modo della sostanza e dell'essenza e natura. — Ma per noi, rispondo, le voci natura, sostanza, essenza sono la stessa cosa, benchè abbiano varia significazione. Ogni

Tale argomentazione adunque non è nuova perchè si trova già in Platone ed in S. Agostino. Platone va con questa via fino a Dio: tutto ciò che si trova di bello nelle cose finite trae origine dalla medesima fonte, cioè dalla bellezza in sè: così tutto ciò che si trova di giusto, trae origine dalla giustizia in sè; tutto ciò che si trova di vero, dalla verità in sè: e così ancora di tutte le cose che chiamiamo buone; la bellezza in sè, la giustizia in sè, la verità in sè e tutte le altre cose buone, traggono principio dalla medesima fonte, dal bene, sommo, perfetto, assoluto (1).

La differenza fra l'argomentazione di S. Anselmo e quella di Platone sta in questo, che quegli, dai beni finiti, senza l'interposizione d'alcuna idea, va al sommo bene; questi prende per intermedio le nozioni comuni, le forme delle cose. Ma si possono benissimo unire, giacchè tutte le cose, che si dicono belle, giuste, vere, buone secondo diversi gradi, si dicono

sostanza è una natura, una essenza determinata, perciò S. Anselmo à proceduto bene assorgendo dalla natura e dall'essenza alla sostanza. — Inoltre l'autore cade in diverse inesattezze. Dice lui stesso (mentre poi lo nega) che la natura e l'essenza significano la stessa cosa. Questo è del tutto falso. Natura ed essenza sono la stessa cosa, ma non significano la stessa cosa. Natura da *nascor*, significa quasi *nascitura*, per contrario l'essenza significa una cosa che costituisce ciò che è primo in ogni essere. — Poi dice (p. 32): « L'essere e la sostanza sono la stessa cosa. » Ciò è falso. Non ogni essere è sostanza, sebbene ogni sostanza sia un essere. Non può adunque l'autore rimproverare ad S. Anselmo il difetto nel quale egli stesso cade e che Anselmo non à. Curioso poi il rimprovero fatto ad Anselmo (p. 35) quasi di panteista, quando dice che questa sostanza che esiste da sè è tutte le altre differenti cose, e che tutto esiste in virtù di Lei. S. Anselmo quando afferma tale verità non vuol dire che questa natura o sostanza sia tutte le cose nel senso dei panteisti, quasi cioè anima di esse, loro parte intima, ma causa efficiente, che cioè à prodotto e può produrre tutte le cose, come Dio si dice che è tutto poichè à causa universale di ogni essere. Nè vale il dire che ammesso anche l'argomento di S. Anselmo la sostanza di lui, posta sopra le altre, sarebbe finita e creata, perchè S. Anselmo parla di una sostanza che è sopra tutte le altre non in una serie determinata ma in tutte le serie: inoltre S. Anselmo afferma che questa sostanza non à l'esistenza per un altro nè da un altro, ma è l'essere per essenza. Ora l'essere per essenza è necessariamente increato ed infinito. S. Anselmo parla di un sommo essere e dice bene allorchè afferma non darsi l'eguale perchè altrimenti non sarebbe sommo. In caso diverso se fossero due sommi mancherebbe ad uno ciò che è nell'altro e nessuno dei due sarebbe sommo.

(1) È il pensiero dominante nelle opere di Platone. Cfr. *Fedone*, XLIX: *Repubblica*, lib. VI e VII.

per un principio che è sempre uguale nelle diverse cose, e per il quale tutte le cose sono buone, e nel quale convengono tutti i beni, e tale principio è sommo e ottimo per sè stesso.

Meglio ancora S. Agostino. Dopo aver enumerato i diversi beni che si trovano nel mondo, dal minerale alla creatura intelligente, all'angelo, trova in essi il principio per assorgere all'esistenza di un essere, causa di tutti quei beni; il bene in sè, il sommo bene. — Non esisterebbero i beni mutabili se non ci fosse un essere immutabile (1). L'argomento di Platone viene ad Anselmo passando per S. Agostino. — Anche Scoto Erigena ed il pseudo Dionigi, ànno un processo analogo (2). S. Tommaso più tardi ci darà le prove d'Anselmo precisandole ed aumentandole: ci guiderà su quelle cinque vie che formano le più belle prove dell'esistenza di Dio e un compendio della *Teosofia* (3).

S. Anselmo con questi argomenti ci à dato anche la nozione dell'essenza di Dio. — Dio è l'essere per sè, il sommo bene, l'essere che raccoglie in sè tutte le perfezioni dal quale ànno origine tutti gli altri esseri, l'essere che à creato tutte le cose dal nulla.

II.

Passiamo al celebre argomento. Lo troviamo nel *Proslogio* il libro più originale d'Anselmo. Abbiamo già visto l'origine e il perchè dell'argomento: l'origine mistica che caratterizza tutto lo spirito d'Anselmo. Vediamo la dimostrazione (4). — Noi crediamo che Dio è un essere sopra

(1) Cfr. S. AGOSTINO, *De civitate Dei*, lib. VIII, cap. 6; *Confess.*, lib. I, c. 6; *De quaest. oct. trib.*, q. 46; *De Trinitate*, lib. VIII, c. 3. — Cfr. su questo argomento: EMILE SAISSSET, *Traduction de la Cité de Dieu de St. Augustin*, Introduction, p. LIV-LXXVI, Parigi 1855; BOUCHITTÉ, *Le rationalisme chrétien à la fin du XI siècle*, Parigi 1844, Introd., p. XXXV segg.

(2) HAURÉAU, op. cit., p. 92 segg.

(3) S. TOMMASO, *S.*, T. I, q. II, art. I, II, III.

(4) Per l'origine dell'argomento. cfr. Parte Prima, Capo I, N. 5 di questo lavoro:

il quale non possiamo pensare nulla di meglio; ma perchè mai lo stolto disse nel suo cuore: Dio non esiste? — Anche lo stolto quando ode ciò che io dico, cioè l'essere sopra il quale non si può pensare nulla di meglio — lo capisce, e ciò che sente e capisce sta nel suo intelletto benchè egli ne neghi l'esistenza. Infatti è ben diverso dire che la cosa è nell'intelletto, e dire che la cosa esiste in realtà. — Il pittore quando pensa un'opera d'arte la possiede nella sua intelligenza, ma non pensa che esista in realtà ciò che egli non à ancora fatto. Quando invece à già dipinto il suo quadro ne à l'idea nella mente e dice, intende che l'opera esiste in realtà. Dunque, anche lo stolto, à nella sua mente l'idea dell'essere sopra il quale non possiamo pensare nulla di meglio, perchè quando ode questo, lo capisce, e ciò che capisce è nel suo intelletto. — Ma l'essere sopra il quale non possiamo pensare nulla di meglio non può essere, non può esistere nel solo intelletto, perchè se fosse solamente nell'intelletto, si potrebbe pensare che esista in realtà e sarebbe più grande. Dunque se l'essere sopra il quale non si può pensare nulla di meglio è solamente nell'intelletto, diventa l'essere sopra il quale si può pensare qualche cosa di più grande, e ciò è certamente impossibile. Dunque esiste senza dubbio un essere, del quale non si può pensare nulla di meglio e nell'intelletto e in realtà.

Questo è la prima prova dell'argomento, ma ne dà ancora un'altra che è la più ripetuta, la più conosciuta dagli autori. Esiste un essere del quale non possiamo pensare che non esista e questo è più grande di quello che può pensarsi non esistente. Perciò, se l'essere del quale non si può pensare nulla di meglio, può pensarsi non esistente, per questo stesso non sarebbe l'essere più grande: dunque c'è un essere, del quale non si può pensare neppure che può non esistere, e questo è Dio. Se la mente volesse pensare qualche cosa migliore di Dio, la creatura ascenderebbe sopra il suo creatore, giudicherebbe il creatore, il che è impossibile. Dunque tutto ciò che non è Dio può esser pensato non esistente: dunque Dio à la pienezza dell'essere. — Ma se l'à detto in cuore, l'à anche pensato, perchè parlare inter-

namente e pensare è la stessa cosa. È perchè ci sono diversi modi di pensare una cosa e di dirla nel cuore. Si può pensare la voce, la parola stessa e il senso della parola. Col primo modo si può pensare che Dio non esista, col secondo no. Infatti nessuno quando pensa cosa sono il fuoco e l'acqua può pensare che sieno la stessa cosa in realtà, quantunque possa far ciò con la parola, con la voce. Così quando alcuno pensa cos'è Dio, non può pensare che non esista, benchè lo dica in cuore essenza alcuna o qualche estranea significazione. Dio è l'essere di cui non si può pensare nulla di meglio, e chi intende bene ciò non può pensare in nessun modo che non esista (1).

Nel resto del *Proslogio* S. Anselmo dimostra le perfezioni di Dio con lo stesso principio. Dio è buono, Dio è giusto, misericordioso: Egli è giusto, buono, misericordioso perchè è meglio per lui d'esser tale, e senza questi attributi non sarebbe più l'essere più grande che si possa concepire (2).

Tutta l'argomentazione d'Anselmo può essere riassunta brevemente così: Abbiamo l'idea dell'essere sommo del quale non si può pensare nulla di meglio; ma tale essere sommo deve esistere anche in realtà perchè se non esistesse non sarebbe l'essere massimo, perchè si potrebbe pensare un altro essere più grande. Dunque quest'essere esiste realmente, quest'essere è Dio. — Nulla di più semplice e in apparenza di più logico benchè già al primo sguardo si può capire, che l'argomento non corre.

L'argomento trovò subito un avversario in un altro monaco benedettino Gaunilone di Marmoutiers, il Kant dell'antichità, come poco felicemente lo chiama Hegel. — Nato nella città di Tours da padre ricco e potente, Gaunilone fu dapprima, ancor laico, tesoriere e prevosto di S. Martino. Lo si chiamava altrove Gaunilone di Montigny, dal suo castello patrimoniale. Più tardi, sentendosi alla fine de' suoi

(1) *Proslogion*, C. II, III e IV, col. 228-229, passim. È data la traduzione letterale per quanto era possibile. — L'argomento comincia con un'aspirazione, con la Fede, è veramente — *fides quaerens intellectum*.

(2) *Proslogion*, C. V. *Patr. Lat.*, vol. 153, col. 229. Cfr. anche i capi seguenti,

giorni tristamente agitati dalle discordie civili della Turania, si fece monaco nel convento di Marmoutier. Lo si contava già da qualche tempo fra gli ospiti illustri di quella casa, quando ricevette il *Proslogio* d'Anselmo. Lo ricevette con venerazione, lo trovò sublime, magnifico, utile, pieno di fragranza di pio e santo affetto, ma non potè a meno di biasimarne la prima parte perchè stabilita con argomenti poco solidi. E scrisse il libro *pro insipiente* quasi prendesse la difesa dell'insensato dei *Salmi* (1).

Le obiezioni sollevate da Gaunilone contro l'argomentazione d'Anselmo possono ridursi a tre: *a*) Non possiamo avere l'idea dell'essere più grande che si possa concepire, cioè dell'essere infinito. — *b*) Supponendo anche d'averla, non possiamo servircene come punto di partenza per una dimostrazione. — *c*) Se tale processo è una dimostrazione, non arriva punto alla conclusione d'Anselmo.

S. Anselmo rispose a Gaunilone con un lavoro apologetico. Anch'egli loda l'avversario e lo ringrazia della sua benevolenza sia nelle lodi che nel biasimo (2). — Vediamo brevemente come risponda alle difficoltà di Gaunilone. Faremo nello stesso tempo la critica dell'argomento.

Gaunilone nega che lo stolto abbia l'idea dell'essere più grande che si possa concepire, cioè dell'essere infinito. Non solamente, dice egli, non basta sentire il nome di Dio per averne l'idea, anche quando lo si chiami l'essere più grande che si possa concepire, ma non c'è neppure il mezzo di poterlo acquistare: giacchè ogni essere noi lo conosciamo per

(1) Per Gaunilone, Cfr. HAURÉAU, op. cit., p. 282 segg.; WEDDINGEN, op. cit., p. 270; HAURÉAU, *Singularités historiques et littéraires*, p. 201; REUTER, op. cit., p. 136. « Coetera libelli illius tam veraciter et tam praeclare sunt magnificeque disserta, tanta denique referta utilitate, et pii ac sancti affectus intimo quodam odore fragrantia, ut nullo modo propter illa, quae in initiis recte quidem sensa, sed minus firmiter argumenta sunt, ista sint contemnenda, sed illa potius argumentanda robustius ac omnia cum ingenti veneratione et laude percipienda. » *Liber pro insipiente*, *Patr. Lat.*, vol. 158, col. 248.

(2) « Gratias ago benignitati tuae et in reprehensione et in laude opusculi mei. Cum enim ea quae tibi digna susceptione videntur, tanta laude extulisti, satis apparet, quia quae tibi si firma visa sunt, benevolentia non malevolentia reprehendisti, » *Liber apologeticus*, C. X, *Patr. Lat.*, vol. 158, col. 260.

il genere e per la specie: ora l'essere *Dio*, noi non lo conosciamo in sè stesso e non possiamo farcene un'idea comparandolo co'suoi uguali perchè è di tal sorta, che nessuna cosa può essergli simile (1).

Questa difficoltà dà occasione ad Anselmo di spiegarci tutto il suo pensiero in una forma veramente filosofica e razionale. È uno dei punti più belli di tutto il libro, ed è prezioso in mezzo ad altre risposte di poco valore.

Ogni bene inferiore, dice il Santo, è simile ad un bene più grande nella misura stessa per la quale è buono. Ora è manifesto per ogni essere ragionevole che noi, elevandoci dai beni minori ai più grandi i quali ci danno poi l'idea d'uno più grande ancora, abbiamo la facoltà di concepire un essere tale sopra il quale non si può pensare nulla di meglio. Chi, per es. non potrà seguire questo ragionamento? Se c'è una perfezione in tutte le cose la quale comincia e finisce, ben più perfetta sarà quella che comincia, è vero, ma non finisce. E se quest'ultima è più perfetta, ben superiore sarà quella che non à principio nè fine, anche quando va dal passato al futuro passando pel presente, esista o no. — Ma più grande ancora, sarà quella che non avrà nè movimento, nè cangiamento. Non può essere concepito un tale essere, possiamo immaginarne uno più grande? Non è almeno di quelli che possono darci l'idea dell'essere più grande che si possa immaginare? Possiamo dunque arrivare a farci un'idea dell'essere più grande che si possa concepire (2).

È così mirabilmente spiegato il processo d'analogia che à sì gran parte nelle nostre conoscenze. Noi non possiamo avere un'idea diretta e tutta positiva di Dio, e per questo à ragione Gaunilone quando dice che noi non conosciamo la realtà che è Dio in sè stesso, e non possiamo farcene un'idea comparandolo co' suoi uguali perchè è di tal sorta, che nessuno può essergli simile. Ma noi possiamo conce-

(1) *Liber pro insipiente*, § 4, col. 244. — Seguo nella critica dell'argomento l'articolo del P. Hurtaud in risposta al libro del P. Ragey, *Revue Thomiste*, Anno 3^e, N. 3, Luglio 1895, pag. 326-362.

(2) *Liber apologeticus*, C. VIII, *Patr. Lat.*, vol. 153, col. 257-258.

pirlo guardando gli esseri che ci attorniano e sopprimendo le loro imperfezioni. Avremo così un'idea indiretta e negativa, presa non dalla similitudine, ma dal più o dal meno di analogia che può avere l'oggetto che ce la porge con quello che ci rappresenta. Possiamo adunque acquistare una certa idea dell'essere più grande che si possa concepire. Ma per passare dall'idea alla realtà dobbiamo ancora appoggiarci alla realtà. — S. Anselmo stesso non rifiuterebbe tale principio, ma ci direbbe che l'essere di cui si tratta è così al di sopra di tutti gli altri esseri che la sua conoscenza sfugge per questo alle leggi comuni del nostro ingegno. Ce lo à detto più volte nel *Proslogio* ed anche nel *Monologio*. Sta bene, ma se è così non può dimostrarci l'esistenza di Dio.

E con questo veniamo alla seconda difficoltà di Gaunilone. — Il sillogismo d'Anselmo non può esser una vera dimostrazione.

Ogni dimostrazione, com'è chiaro, va dal noto all'ignoto per un legame necessario che li unisce. E nell'argomentazione d'Anselmo questo legame è difettoso.

Infatti l'essere più grande che si possa concepire non è il più grande che si possa concepire se non esiste, ci si dice. La sua esistenza entra dunque necessariamente nell'idea che noi abbiamo di lui. Quando concepiamo quest'essere, sappiamo che esiste. Altrimenti non avremmo l'idea dell'essere più grande che si possa concepire: perciò ogni dimostrazione è inutile: l'incognito non esiste.

Se si pretende ancora che non sappiamo ch'Egli esiste non lo concepiamo più, non abbiamo l'idea dell'essere più grande che si possa concepire; e se non abbiamo quest'idea come potremo adoperarla per provare l'esistenza di quest'essere che noi non concepiamo? Ogni dimostrazione è impossibile: non c'è principio noto.

Oppure se noi possiamo rappresentarci l'essere più grande che si possa concepire senza comprendere che esiste, non è dunque necessario di comprendere che esiste per rappresentarcelo. E se non è necessario che esista per concepirlo, come si potrà concludere necessariamente ch'egli esiste per

forza dell'idea che noi abbiamo di lui? Dov'è il legame fra il principio e la conclusione? (1).

Gaunilone presenta così questa difficoltà: « Si hoc est non erit aliud idemque tempore praecedens habere rem in intellectu; et aliud idemque tempore sequens, intelligere rem esse » (2). Nel *Proslogio* Anselmo à preveduta la difficoltà. Come à potuto dire lo stolto, ciò che non à potuto pensare? È perchè vi è differenza fra pensare e pensare. Infatti diverso è il modo di pensare una cosa pensandone semplicemente la parola che la indica, da quello di pensare la stessa cosa intendendo la cosa stessa (3). Senza dubbio, ma fino ad ora noi non conosciamo di Dio che il suo nome e la spiegazione del suo nome: ignoriamo ancora se è una realtà, giacchè Anselmo stesso si sforza di dimostrare che esiste. — Nella sua difesa il Santo sembra ammettere l'ipotesi che possiamo immaginare, in un certo modo, l'essere più grande che si possa concepire, senza comprendere che esiste. « Aut si et aliud quia non omnino intelligitur negatur nonne tamen facilius id quod aliquo modo quam id quod nullo modo intelligitur probatur? Non ergo irrationabiliter contra insipientem ad probandum Deum esse attulit quo majus cogitari non possit cum illud nullo modo istud aliquo modo intelligeret » (4). — La quistione è di sapere se quest'essere può capirsi con questa misura. Se immaginiamo veramente quest'essere negando la sua esistenza, noi affermiamo che la sua esistenza non entra necessariamente nell'idea che abbiamo di lui; se comprendendolo così non lo comprendiamo abbastanza, non lo comprendiamo affatto. Possiamo avere in mente un'idea qualunque, sarebbe un inganno se la credessimo una rappresentazione dell'essere più grande che si possa immaginare. Se proprio è dell'essenza di quest'essere d'esistere non possiamo negare la sua essenza. Il concetto che possiamo averne non è che un'il-

(1) Sono gli argomenti del P. Hurtaud, art. cit., pag. cit.

(2) *Liber pro insipiente*, n. 2, *Patr. Lat.*, vol. 158, col. 243.

(3) *Proslogion*, C. IV, *Patr. Lat.*, vol. 158, col. 229.

(4) *Liber apologeticus*, C. VII, id., col. 257.

lusione, una fantasia della nostra mente, e l'illusione non può produrre che illusione.

Noi non possiamo farci di lui un'idea semplice che ci rappresenti interamente in un tutto, tutta la sua essenza. Siamo impotenti a definire la sua natura nella sua semplicità. Dobbiamo ricordare, dice bene il P. Hurtaud (1), le idee acquistate dagli esseri inferiori e unirle senza misura come in quel grido d'un poeta francese:

« Il Est il Est il Est il Est éperdument. »

Ora noi possiamo avere l'idea di Dio senza pensare alla sua bontà. Non vediamo di lui tutto ciò che è, ma vedendolo così, vediamo bene ciò che vediamo: la nostra vista non potrebbe esser chiamata inesatta perchè non è abbastanza estesa. Ma noi non potremmo veramente rappresentarcelo negando che egli è buono. In quel momento cessiamo di concepirlo (2). Ora se nell'idea che ci formiamo di Dio entra necessariamente la sua reale esistenza, potremmo rappresentarcelo senza pensare alla sua esistenza, ma cesseremmo di concepirlo, nel momento in cui negassimo la sua esistenza. — Ed è questo precisamente il caso dello stolto. Non avrebbe nè potrebbe avere l'idea di Dio, l'idea dell'essere più grande che si possa immaginare, quindi è impossibile adoperare questo principio per dimostrare che esiste. Certo si potrebbe rispondere a questa obiezione e Anselmo non l'ha fatto. Sì, noi possiamo avere l'idea dell'essere più grande che si possa immaginare, senza comprendere implicitamente l'idea d'esistenza. Dobbiamo concepirlo come un essere che deve essenzialmente esistere, quindi se esiste, non può esistere che per se stesso, necessariamente. Ma

(1) Art. cit., pag. 341.

(2) « Ed quae sunt a ratione distinctae non semper possunt cogitari ab invicem separata esse quamvis separatim cogitari possent. Quamvis enim Deus cogitari possit sine hoc quod ejus bonitas cogitetur, non tamen potest cogitari quod sit Deus et non sit bonus. Unde licet in Deo distinguatur quod est et esse ratione: non tamen sequitur quod possit cogitari non esse. » S. TOMMASO, *De veritate*, q. X, art. 12, ad. 2.

esiste poi in realtà? È una quistione affatto nuova, che Anselmo non à abbastanza considerata. — Perciò veniamo alla terza ed ultima difficoltà di Gaunilone: l'argomento non conchiude, e ci vuole una nuova dimostrazione. « Quod autem non solum in intellectu sed et in re necessario esse inde mihi probatur, quia nisi fuerit quidquid est in re majus illa erit; ac per hoc non erit illud majus omnibus, quod utique: aud esse in intellectu probatum est. Adhuc respondeo: si esse dicendum est in intellectu quod secundum veritatem cuiusdam rei nequit saltem cogitari; et hoc in meo sic esse non denego. Sed quia per hoc esse quoque in re nullatenus obtinere illud esse, ei adhuc penitus non concedo, quousque mihi argumento probetur indubio; quod qui esse dicit hoc quod majus omnibus aliter non erit omnibus majus, non satis attendit cui loquatur » (1).

Qui S. Anselmo rimprovera giustamente Gaunilone per aver confuso due nozioni, e quindi per aver diminuita la forza del suo argomento. L'essere più grande di tutti, non è necessariamente l'essere più grande che si possa concepire. Anselmo poi non conchiude punto che quest'essere esiste, perchè se non esistesse tutti gli esseri esistenti sarebbero più grandi di lui, ciò che può discutersi; ma perchè non sarebbe l'essere più grande che si possa concepire.

Però tale rettifica non basta a provare l'argomento. La difficoltà sollevata da Gaunilone non dipende da questa confusione involontaria, ma reale. *Se noi abbiamo nella mente non l'essere più grande di tutti, ma l'essere più grande che si possa concepire, non possiamo dedurre che quest'essere esista in realtà, ma solamente che dobbiamo concepirlo come esistente.* L'essere più grande che possa essere in realtà, osserva benissimo il Padre Hurtaud (2), non sarebbe l'essere più grande che possa essere in realtà se non esistesse realmente. Così l'essere più grande che si possa concepire, non sarebbe l'essere più grande che si possa concepire, se non fosse concepito come esistente: ma basta

(1) *Liber Pro insipiente*, N. 5, *Pat. Lat.*, vol. 153, col. 246.

(2) *Art. cit.*, pag. 344.

concepirlo esistente, perchè sia veramente l'essere più grande che si possa immaginare, benchè, di fatto, non esista punto, come l'essere più grande che possa darsi in realtà, se esiste realmente sarà sempre l'essere più grande che si possa concepire, anche quando lo pensassimo non esistente. E qui è veramente tutto il difetto dell'argomento, il gran salto mortale. Gaunilone l'ha capito bene benchè qualvolta combatta un po' nell'aria. E bisogna vedere come Anselmo si sforza di rispondere per difendersi; ma la sua spada ha perduto la punta, quantunque sia ancora capace di tenere in riga l'avversario. « Quod autem putas ex eo quia intelligitur aliquid quo majus cogitari nequit non consequi illud esse in intellectu; nec si est in intellectu ideo esse in re; certe ego dico, si vel cogitari potest esse necesse est illud esse. Nam quo majus cogitari nequit non potest cogitari esse sine initio. Quidquid autem potest cogitari esse et non est, per initium potest cogitari esse. Non ergo quo majus cogitari nequit, cogitari potest esse et non est » (1). La conclusione non è valida perchè la minore non prova. Tutto ciò che possiamo rappresentarci come esistente se non esiste, possiamo concepirlo come avente un principio. — Sì, se non esiste può darsi che venga all'esistenza, ma l'essere di cui parla Anselmo può darci tale condizione? È certo che non può avere principio. E..... se non esiste, come vuole lo *stolto*? Possiamo concludere solamente che non esisterà mai, poichè se potesse esistere avrebbe un principio, e non sarebbe più l'essere più grande che si possa immaginare, perchè il fatto che comincerebbe servirebbe a stabilire che non ha l'esistenza da se stesso. — E se esiste? Diremo che esiste dall'eternità perchè non può avere principio. Ora fra queste due alternative: esiste dall'eternità o non esisterà mai, quale deciderà la mia scelta? Quella che deciderà la quistione se esiste o non esiste. Anselmo continua: « Nullus enim negans aut dubitans esse aliquid quo majus cogitari non possit, negat vel dubitat quia si esset nec actu

(1) *Liber Apologeticus*, C. I, *Patr. Lat.*, vol. 158, col. 249.

nec intellectu posset non esse. Aliter namque non esset quo majus cogitari non posset, sed quidquid cogitari potest et non est, si esset, posset vel actu vel intellectu non esse. Quare si vel cogitari potest non potest non esse quo majus cogitari nequit » (1).

Ma è così che mi rappresento l'essere più grande che si possa immaginare?

Ignoro se esista o non esista, però conosco le leggi della sua natura tale come la concepisco: so che se esiste non può non essere, che se non esiste non sarebbe mai. È di lui che si può dire: quest'essere che non esiste, se esistesse potrebbe non essere? — Lui solo è sopra e fuori di questa legge, di lui si verificano le parole di Pascal: « L'Eternel est toujours s'il est une fois » (2) come non sarà mai, posto che non sia. — Non si potrebbe quindi tirare la contraddittoria. — Quest'essere se esistesse non potrebbe non essere e potrebbe non essere. — Il secondo membro della contraddizione si applica ad ogni altro essere, ma non a lui. Perciò non siamo tenuti ad ammettere la conseguenza di tale pretesa impossibilità. Possiamo concepire quell'essere, senza essere convinti che esiste.

Ma Sant'Anselmo dice: « Sed ponamus non esse, si vel cogitari valet aut quidquid cogitari potest et non est, si esset non esset quo majus cogitari non possit. Si ergo esset quo majus cogitari non possit, non esset quo majus cogitari non possit, quod nimis est absurdum » (3). Sempre lo stesso equivoco. Infatti possiamo pensare che se non esiste non può tuttavia ricevere l'esistenza, e se esiste non lo deve che a sè stesso e non lo à che da sè stesso. Tale essere sarebbe infinitamente più grande e il più grande che si possa immaginare. E basta che lo immaginiamo perchè sia il più grande che si possa concepire.

Notiamo: poi come Anselmo applichi all'essere supremo (pur combattendo ciò a Gaunilone) la legge comune degli

(1) *Liber Apologeticus*, C. I, *Patr. Lat.*, vol. 158, col. 249-250.

(2) *Pensées*, edizione Michaud, pens. 910, pag. 397.

(3) *Liber Apologeticus*, C. I, *Patr. Lat.*, vol. 158, col. 250.

esseri inferiori. Anselmo però à in qualche modo prevista la difficoltà e cerca di rispondere. « Procul dubio quidquid alicubi aut aliquando non est etiamsi est alicubi aut aliquando, potest tamen cogitari nunquam et nusquam esse sicut non est alicubi aut aliquando: nam quod heri non fuit et hodie est, sicut heri non fuisse intelligitur ita nunquam esse subintelligi potest et quod id non est et alibi est sicut non est hic, ita potest cogitari nusquam esse. Similiter cuius partes singulae non sunt ubi aut quando sunt aliae partes eius, omnes partes et ideo ipsum totum possunt cogitari nunquam aut nusquam esse. Nam et si dicatur tempus semper esse et mundus ubique, non tamen illud totum semper aut iste totus est ubique: et sicut singulae partes temporis non sunt quando aliae sunt ita possunt *nunquam esse* cogitari; et singulae mundi partes sicut non sunt ubi aliae sunt, ita subintelligi possunt *unsquam esse*, sed et quod partibus coniunctums et cogitatione dissolvi et non esse dissolvi potest. Quare quidquid alicubi aut aliquando totum non est, etiamsi est potest cogitari non esse: at quo majus cogitari nequit si est non potest cogitari non esse alioquin si est, non est quo majus cogitari quod non convenit. Nullatenus ergo alicubi aut aliquando totum non est sed semper et ubique totum est » (1).

Si se esiste, ma chi mi assicura la verificaione di tale ipotesi? Anselmo à sottintesa la minore nel suo ragionamento. Basta provarla per aver diritto alla conclusione che tira. Ma tale piccola proposizione, così abilmente dimenticata, è tutta la quistione che si presenta senza fine implacabile ad ogni giro del suo argomento: esiste? — Qui è, mi pare, l'errore del pensiero d'Anselmo e della sua deduzione. Sembra per lui che quando si tratta di quest'essere senza rivale, l'idea della sua esistenza e il fatto della sua esistenza, sieno identici. Conchiude indifferentemente. Se ò l'idea di quest'essere è necessario che me lo rappresenti esistente, ed è necessario che esista. — « Potet quia nec *non est*, nec

(1) *Liber Apologeticus*, C. I, *Patr. Lat.*, vol. 158, col. 150.

potest non esse aut cogitari non esse » (1). E ancora « *Illa quippe omnia et sola possunt cogitari non esse quae initium aut finem aut partium coniunctionem et sicut jam dixi quidquid alicubi aut aliquando totum non est illud vero solum non potest cogitari non esse in quo nec initium nec finem nec partium coniunctionem et quod non nisi semper ubique totum ulla invenit cogitatio.....* » (2).

Tale conclusione è rigorosa, ma abbiamo il diritto di domandarne la prova quando Anselmo pretende conoscere con questo che esiste in realtà. È sempre lo stesso sillogismo. Vuol forzare il passaggio dall'ordine ideale al reale; ed a ciascuno de' suoi tentativi la logica dice: non si passa. — È vero che quest'essere non può essere nella sola intelligenza nel senso che per avere un'idea completa devo comprendere la sua esistenza nel concetto che mi formo di lui, ma non so per questo che esista realmente. E se esiste in realtà, non si può dire che quest'essere è per questo più grande di quello che concepiamo, poichè non c'è nulla di più di ciò che io gli attribuisco nel mio pensiero.

Ecco tutto ciò che si può dire dell'argomento: andar più oltre, sarebbe ripetere le stesse idee, le stesse risposte con altre parole. L'argomento non è valido perchè passa dall'ideale al reale. Per esser valido avrebbe bisogno di un ponte, cioè di quella minore che Anselmo non à mai data. — Dire poi, come fa il P. Ragey, che l'argomento è incompleto in sè, ma è fatto per uno che conosce questa via, che l'à seguita, e con essa è arrivato alla fine (3), mi pare strano e poco retto. Un argomento perchè sia valido deve esser buono per tutti. Sarà più o meno chiaro, ma tutti devono capirlo. Se la via è incompleta non dovrebbe condurre alla meta senza un passaggio che non è solido. E come mai Anselmo vi è arrivato? À le ali del genio con le quali

(1) Id., C. V, col. 255.

(2) Id., C. V, col. 253.

(3) « Cette démonstration est *incomplète en soi*; mais elle est instituée par quelqu'un qui connaît cette voie, qui l'a suivie et qui, par elle, est arrivé lui même là où elle conduit. » RAGEY, *L'Argument de St. Anselme*, C. XIV, p. 86.

può passare l'abisso, che l'argomento non riempie, ci direbbe il padre Ragey, ma un ragionamento non è un colpo d'ala (1). Notiamo poi che Anselmo à voluto darci una prova popolare e non angelica dell'esistenza di Dio. Le leggi della ragione sono uguali per tutti e il solo fatto che Anselmo non le à seguite, basta per far cadere il celebre argomento.

Anche questo argomento à una base realistica. Tutta la forza della prova anzi, risiede nel concetto realistico che le più alte idee date dall'ingegno umano « idee esistenti in tutti, universali » ànno una realtà. Una cosa che pensata nell'intelletto deve essere anche in realtà, è più grande di quella che sta solamente nell'intelletto, quindi è la più grande, quindi deve esistere (2).

L'argomento è ontologico, ma non nel senso che noi abbiamo un'intuizione di Dio, l'idea di Dio in sè (3). Da questa taccia di ontologismo, lo difenderemo in uno degli ultimi numeri. È ontologico nel senso che passa dall'ideale al reale, nel senso che ammette come ente esistente l'idea dell'ente supremo che abbiamo nell'intelligenza, senza alcun passaggio.

E con questo finisco la critica dell'argomento, perchè dovrei ripetere ciò che fu già detto perfettamente da altri. Bouchitté in un'opera speciale, Hauréau nella sua storia della scolastica, Saisset et Montet in una particolare dis-

(1) Cf. P. HURTAUD, art. cit., pag. 352.

(2) Cfr. KOEHLER, op. cit., pag. 19.

(3) Dice bene il Conti: « Taluno stimò che la prova di S. Anselmo si fondasse su l'intuizione di Dio; ma nulla è più contrario ai fatti. Lascio che S. Anselmo in più luoghi afferma non darsi quaggiù di Dio se non conoscenza *speculare* o mediata, anzichè *faciale* o immediata, lascio che fra gli altri testi v'è quello *Nell'esposizione di S. Paolo a' Romani* ove dice che noi vediamo Dio in una esterna e molto da lui diversa similitudine della creatura: e bastimi ciò, che l'essenza dell'argomento sta qui: l'idea *per sè distinguersi dall'oggetto rappresentato*, e quindi può essere senzachè l'oggetto sia, salvo se l'oggetto sia *massimo*, giacchè in tal caso *e' non potrebbe pensarci che non sia*. Se Anselmo alludesse ad intuizioni, l'argomento suo sarebbe quello del Gioberti e di molti: *l'idea di Dio è Dio in se stesso*; la qual cosa Anselmo non disse mai. Singolare doversi ne' Padri e ne' Dottori trovar sottilmente cosa ch'eglino se l'avesser pensata potevano dirci apertamente. » A. CONTI, op. cit., II, pag. 116.

sertazione, Koehler nella sua Esposizione del nominalismo e del realismo, ed altri ancora ci ànno lasciato ben poco a dire (1). Mi limiterò a dare brevemente la storia dell'argomento da Anselmo fino a noi.

III.

L'argomento è un'invenzione d'Anselmo. È forse l'unica idea, l'unica produzione originale d'Anselmo in tutta la sua Filosofia. È per questo forse che non ebbe seguaci ed avversari, se non nel celebre argomento. — Perciò è inutile cercare una traccia del celebre argomento nei filosofi e nei teologi dei secoli che lo precedettero (2). Si cita, è vero, qualche frase di S. Agostino dove si trova in germe, dicono, il sillogismo ampiamente sviluppato da Anselmo nel *Proslogio* (3). Ma Rémusat fa osservare con ragione, che nelle frasi notate di S. Agostino, vi è piuttosto un pensiero che una dottrina (4). Anselmo à preso da Agostino il concetto dell'essere più grande che si possa immaginare, ma non l'argomento, che non è punto conosciuto da Agostino. Un erudito neerlandese, il dott. Veder scrive che, secondo Krüg (5), l'argomento detto ontologico sarebbe apparso per la prima volta nell'inno di Cleante al *Dio supremo*. Ma à cura di notare che Anselmo non potè conoscere in nessun modo l'opera del poeta stoico (6).

(1) BOUCHITTÉ, op. cit., p. 5 e segg. — HAURÉAU, op. cit., I, c. VIII, p. 207 e segg. — SAISSET, *De varia S. An. argumenti in Proslogio fortuna*, Parigi, 1840, pag. 28 e segg.; MONTET, op. cit., pag. 27 e segg. KOEHLER, op. cit. loc. cit. Cfr. anche Franck che à piuttosto esposto che discusso nel suo *Anselm dargestellt*, I, II, p. II, Sez. I, C. I; la dissertazione di Billroth. — WEDDINGEN, op. cit., pag. 262-294.

(2) MONTET, op. cit., pag. 26.

(3) S. AGOSTINO, *De Trinitate*, lib. VIII, c. III. Cfr. BOUCHITTÉ, op. cit., pag. 35 segg.

(4) Cfr. RÉMUSAT, op. cit., pag. 450 segg. e HAURÉAU, op. cit., pag. 277 segg.

(5) *De Cleanthe divinitatis assertore ac praedicatore*. — *Symb. ad hist. phil.*, II. Lipsia, 1819.

(6) Per l'inno: Confr. *Editio novis curis Merzdorf*. Lipsia, 1835. — Cfr. VEDER, *Dissertatio de Anselmo Cantuariensi*. Lugduni Batavorum, 1832, p. 110 e WEDDINGEN, op. cit., pag. 292, nota.

L'Argomento dopo Gaunilone trovò un avversario in S. Tommaso e, in generale, in quasi tutti gli scolastici. S. Tommaso ne parla in più luoghi. È curioso notare come nelle opere principali non nomina l'autore, mentre lo ricorda nelle opere minori. — L'ultimo apologista dell'argomento, il padre Beda Aldoch, dice che a torto si mette S. Tommaso fra gli oppositori della prova d'Anselmo, perchè egli stesso adopera la medesima via di ragionamento, e solo combatte l'abuso di essa. Perchè poi, dice egli, S. Tommaso non abbia messo tale prova nella *Somma Teologica*, non lo si potrebbe dire senza grande fatica. Tutti i motivi dal primo all'ultimo, solo S. Tommaso potrebbe darceli (1). Così si fa l'apologia e la critica! — Anche il Conti è dello stesso parere, ma si spiega meglio e ci dà delle buone ragioni (2).

L'Argomento di Anselmo in sè e secondo il pensiero del-

(1) « Thomas wird ganz mit Unrecht unter die Gegner des Arguments eingereiht, wie wir durchschlagend zu erweisen hoffen. Er selbst erfolgt nach seiner Weise den gleichen Weg der speculation wie Anselm und tritt an mehr als einer Stelle dem Missbrauch und der Verdrehung des Anselmischen Gedanken entgegen. Warum er unter seine Gottesbeweise der Summa Theologica die Anselmischen Form nicht einreichte, dürfte ohne zu viel Mühe eine genügende Antwort finden. Alle Motive freilich vom ersten bis zum letzten, könnte nur er selber uns sagen. » P. ALDOCH BEDA, art. cit., pag. 54-55.

(2) « Alcuni anno creduto che S. Tommaso confuti nelle due *Somme* la dimostrazione di Sant'Anselmo, senza nominarle in esse: bensì le nomina nella quistione del Verbo. Certo è per altro che San Tommaso confuta ivi che *afferma noto per sè e quanto a noi* la esistenza di Dio, come si à ne' primi principi — in *primis demonstrationum principijs*, vale a dire confuta chi dice *non dimostrabile*, ma evidentissima per modo immediato la proposizione, *Dio è*. Or, Sant'Anselmo non dice mai questo; anzi egli vuol dare una dimostrazione, facendo vedere che come si può aver l'idea d'uomo senz'ammetterlo animale, così non si può ammettere l'idea di Dio senza ammetterlo esistente. Sant'Anselmo dunque, poneva la proposizione come *nota in sè*, ma non *rispetto a noi*, e che diviene tale dimostrando come l'esistenza è inchiusa nel concetto di Dio, a quel modo che nel concetto dell'uomo è inchiuso il concetto d'animale. Tal dottrina non è *repugnante* a S. Tommaso, anzi gli è *conforme qualunque poi l'intenzione di lui fosse rispetto a Sant'Anselmo*. » A. CONTI, op. cit., II, pag. 198. Si potrebbe fare qualche osservazione, mi sembra, su tutto questo brano, ma mi sembra inutile dopo tutto quello che abbiamo detto facendo la critica dell'argomento d'Anselmo. Solo vogliamo far notare che le ultime parole fanno per noi e giustificano l'illustre autore, perchè ci sembra assolutamente impossibile dimostrare che San Tommaso non sia contro l'argomentazione di Sant'Anselmo su l'esistenza di Dio.

L'Inventore non è una dimostrazione a priori, cioè non ammette che la nozione di Dio sia nota rispetto a noi; ma tale giudizio viene necessariamente dalle sue premesse: e S. Tommaso lo fa notare con ragione: « Praeterea illud est per se notum quod non potest cogitari non esse. Sed Deus non potest cogitari non esse; ergo ipsum esse est per se notum. Probatio mediae est per Anselmum..... Ratio Anselmi ita est intelligenda. Postquam intelligimus Deum non potest intelligi quod sit Deus et possit cogitari non esse: sed tamen ex hoc non sequitur quod aliquis non possit negare vel cogitare Deum non esse, potest enim cogitare nihil huiusmodi esse quo majus cogitari non possit, et ideo, ratio sua procedit ex hac suppositione quod supponatur aliquid esse quo majus cogitari non potest » (1). E nella *Somma Teologica* afferma che noi non abbiamo un'idea chiara e semplice dell'infinito. Conosciamo confusamente che Dio esiste « et forte ille qui audit hoc nomen — Deus — non intelligit significari aliquid quo majus cogitari nequit, cum quidam crediderint Deum esse corpus. Dato etiam quod quilibet intelligit hoc nomine Deus significari hoc quod dicitur (scilicet illud quo majus cogitari nequit) non tamen propter hoc sequitur quod intelligat id quod significatur per nomen esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui quod sit in re nisi daretur quod sit in re aliquid quo majus cogitari non potest; quod non est datum a ponentibus Deum non esse » (2). Sono quasi le stesse difficoltà di Gaunilone. Nega adunque S. Tommaso che noi abbiamo la nozione chiara e distinta dell'infinito, e dice che se anche l'avessimo, non potremmo mai passare con essa alla reale esistenza dell'infinito ideale. Da tutto questo non so come si possa dedurre che S. Tommaso non sia contro l'argomento d'Anselmo.

Alcuni autori, come l'Hauréau, hanno creduto che Alberto

(1) S. TOMMASO, *Comment.*, in lib. I, *Sententiarum*, D. III, Q. I, art. II.

(2) Id., *Summa Theol.*, Par. I, Q. II, art. 1. — Cf. anche *Contra Gentiles*, lib. I, C. X; *De veritate*, Q. X, art. 12, ad. 2; *Sentent.*, lib. V, Dist. III, q. 1, art. 2, ad. 4.

Magno chiami sofisma l'argomento d'Anselmo su l'esistenza di Dio (1). Ma è uno sbaglio grande: una prova che non si esaminano i testi. Alberto Magno chiama sì sofisma un argomento d'Anselmo, ma non già quello del *Proslogio*, bensì un altro del *De Veritate* che non à nessun rapporto col celebre argomento (2). Altrove poi dove à l'occasione di parlare dell'argomento, non lo biasima nè lo approva: anzi fa una conclusione che potrebbe essere favorevole ad Anselmo, ed è questa: « Et sic relinquitur quod soli Deo proprium est esse et non posse non esse et non posse cogitare non esse » (3).

S. Bonaventura non parla direttamente della prova d'Anselmo. Cita qualche frase, ma non l'argomento, per dire che i santi ammettono l'esistenza di Dio (4). Là, come anche in un commento alle sentenze, dimostra la conoscibilità di Dio dalle creature (5).

Duns Scoto ammette l'argomento anzi cerca di renderlo forte con altre ragioni (6). Occamo e Gerson lo rigettano (7).

Perciò possiamo dire che, presso gli scolastici, l'argomento ebbe poca fortuna. Cominciò a rialzarsi modificato con Cartesio. Cartesio anzi passò per qualche tempo come il creatore dell'argomento. Egli concepisce in modo matematico, come di solito, il suo argomento: — È lo stesso dire che un attributo è contenuto nella natura, nel concetto di una cosa qualunque, e dire che tale attributo è vero ed è contenuto certamente nella cosa stessa. Ma l'esistenza si

(1) HAURÉAU, op. cit., pag. 286-287.

(2) ALBERTO MAGNO, *De praedicamentis*, tr. 2, cap. 13.

(3) *Comment.*, in lib. I, *Sentent.*, Dist. III, Q. I, art. 2, ad. 4 e *De Veritate*, Q. X, art. XII, 2. — *Summa Theol.*, Tract. IV, Q. 19.

(4) Cf. *Compendium theologiae veritatis*, lib. I, C. I; *De natura Dei*, edizione Vivès, pag. 62. — Quest'opera è di dubbia autenticità. — È da notare poi di passaggio che il Santo cita la frase: « Credimus te Domine esse aliquid, etc. » come se fosse del *Monologio*.

(5) Cf. *Sentent.*, Lib. I, Q. III, pag. 67 segg., edizione Quarachi.

(6) Cf. DUNS SCOTUS, t. VIII, pag. 395 segg., edizione Vivès, 1893.

(7) OCCAMO, lib. I; *Sentent.*, dist. 3, Q. 4, e nel *Centilogio theologico*, f. I; GERSON, In I, dist. III, Q. II ad Finem. Cf. THÉOPH. RAYNAUD, *Theol naturalis*, d. V, q. I, a. 2; VASQUEZ, in I, d. XX ad finem.

contiene necessariamente nella natura, nel concetto di Dio. Perciò è verità il dire che l'esistenza è contenuta necessariamente in Dio, cioè che Dio esiste (1). E altrove: « L'idea dell'ente infinito cioè di quell'essere che contiene in sè tutte le perfezioni. Ora una fra le perfezioni è l'esistenza, quindi l'esistenza è propria di Dio ed è vero che Dio esiste (2). — Non è lo stesso identico argomento, ma Cartesio segue la stessa via e la sua prova à una certa somiglianza con quella d'Anselmo. Ambedue infatti partono dalla stessa nozione dell'essere perfettissimo, e affermano che se non fosse in realtà l'essere perfettissimo che è nella nostra mente non sarebbe più l'essere perfettissimo.

Anche l'argomento d'Anselmo con Cartesio non acquista valore; la difficoltà del passaggio dall'ordine ideale al reale rimane sempre. — Con Cartesio favorirono l'argomento d'Anselmo Bossuet e Fénelon (3).

Leibnitz diede all'argomento una forma ancor più spiccata e disse: « L'ente dalla cui essenza segue l'esistenza se è possibile, cioè se à l'essenza, esiste. Ma Dio è l'ente dalla cui essenza segue l'esistenza, dunque Dio se è possibile esiste » (4). Conchiude quindi come Anselmo e Cartesio: « Ô l'idea di Dio, dunque Dio esiste. » Anselmo vivente ebbe per avversario Gaunilone, e Cartesio ne ebbe moltissimi fra i quali Hobbes, Gassendi, Daniel, Huet.

Finalmente venne il grande critico della ragione pura il quale, benchè avesse più simpatia per l'argomento ontologico che per gli altri, pure lo rigettò. Kant concepisce l'argomento di Anselmo come segue: « Noi possiamo for-

(1) DESCARTES, *Réponses aux deuxièmes objections*, ediz. Simon, pag. 189.

(2) *Médit.*, ediz. Simon, pag. 107-108, e *Réponses aux premières objections*, pag. 149.

(3) BOSSUET, *De la connaissance de Dieu*; FÉNELON, *Traité de l'existence de Dieu*, II part.; MALEBRANCHE, *Entretiens*, II, § 5 e *Recherche de la Vérité*, l. IV, C. XI, § III.

(4) *Epist. ad Bierlingium*, ediz. Korthold, 1710, t. IV, p. 21. Cf. *Ep. ad Metierum*, t. VI, p. 147; *Animadversiones ad Cartesii principia philosophica*, t. V; *Nouveaux essais*, l. IV, C. X, § 7. Cf. KANT contro Leibnitz, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Dasein Gottes*, t. VI, p. 1-46, ediz. Leipzig, 1839.

marci l'idea di un essere che riunisce tutte le perfezioni, ma l'esistenza è una perfezione, dunque non possiamo non attribuire l'esistenza a tale essere » (1).

Secondo lui questo sillogismo non aggiunge altro che l'idea d'esistenza all'idea dell'essere perfetto. Ma non fonda l'esistenza dell'essere perfetto; e osserva con ragione che con la minore l'idea d'esistenza è introdotta tacitamente nella nozione dell'essere più perfetto; poi che, dopo aver messa la prima nella seconda, Anselmo la ritrova e l'adopera. Ma l'aggiunta di tale idea d'esistenza a una nozione, non la allarga. Pensare la cosa esistente o non esistente, la nozione resta sempre uguale. L'esistenza non è un predicato intero con tutti i suoi predicati. L'idea di cento scudi che io ò, è assolutamente uguale a quella di cento scudi che non ò. Se per soddisfare Leibnitz e per rendere il sillogismo più regolare, più matematico, come dice egli, lo si modifica dicendo che Dio è possibile, e se per provarlo si dice che la nozione d'un essere la cui essenza e l'esistenza sono inseparabili è l'essere necessario, donde segue che l'essere, l'esistenza del quale è concepita come necessaria, esiste dal momento che è possibile. — Kant risponde, che nel giudizio necessario, la necessità non è che per noi, e non contiene la realtà necessaria del suo oggetto. Pensare Dio è pensare necessariamente un essere potentissimo: questo predicato è inseparabile dal soggetto. Ma chi m'impedisce di staccare il soggetto dal predicato? La negazione del tutto non implica nessuna contraddizione (2).

Hegel e Schelling cercarono di rimettere in onore contro Kant l'argomento di Anselmo e di Cartesio. Ma anche i loro sforzi furono vani (3).

(1) *Kritik der reinen Vernunft: Elementarlehre*, II T., II Abt., 2 libro, 3 C., § IV.

(2) KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, loc. cit. — Cf. RÉMUSAT, op. cit., pag. 533.

(3) Cf. SCHELLING, *Philosophische scriften*, t. I. pag. 152 segg.; *Neue Zeitschrift für speculative Physik*, t. I, pag. 38 e segg.; HEGEL, *Vorlesung über reine Phil.*, 2, Ausg. II, pag. 214; *Encyclopädie in Grundrisse*, 2, Ausg. § 51-75-76. — Cf. RÉMUSAT, op. cit., lib. II, C. V, pag. 458-465.

Ora il campo è diviso, ma i più non accettano il famoso argomento. Lo considerano come un sofisma: Liberatore, Palmieri, Zigliara, Lahousse, Honstein, Stöckl, Gutberleth, Grimmich, Ueberweg Heinze, Krauer, Gonzalez, Heinrich, Scheeben, ed altri; lo ammettono Bouchitté, Vasquez, Ragey, Aldoch, Conti, Bonomelli, per nominare i principali (1).

Il Padre Ragey scrisse ultimamente un libro di difesa che fu combattuto dal padre Hurtaud nella *Revue Thomiste* (2).

Più recentemente ancora, il padre benedettino Beda Aldoch scrisse una lunga serie di articoli nel *Philosophisches Jahrbuch* dove vuol dimostrare molte cose, ma dove dice ben poco e non aggiunge nessuna novità a quanto fu già detto anche in difesa (3). Sono cinque lunghi articoli che si potrebbero riassumere in poche pagine. Arriva persino a chiamare l'argomento d'Anselmo psicodinamico, patologico e etico-psicologico. Tale novità di parole non fa la novità delle idee, anzi oscura ciò che è chiaro (4).

(1) LIBERATORE, S. J., *Institutiones philos.*, vol. 3, pag. 265 segg., Roma, 1861; PALMIERI S. J., *Inst. Phil.*, vol. 3, pag. 86 segg., Roma, 1886; ZIGLIARA O. P., *Sum. phil.*, vol. 2, pag. 395, Parigi 1896; LAHOUSSE S. J., *Prael. Metaph. spec.*, vol. 3, pag. 22-29, Lovanio 1888; HONSTEIN S. J., *Instit. Theod.*, Friburgo i B. 1893, pag. 54; STÖCKL, *Lehrb. der Philos.*, vol. 2, pag. 279, Mainz 1881; GUTBERLET, *Théodicée*, pag. 48-50, Münster 1890; GRIMMICH, *Lehr. der theor. Phil.*, pag. 440 segg., Friburgo i B. 1893; UEBERWEG HEINZE, *Grundriss der Gesch. der Phil.*, vol. 2, pag. 153-158-160, Berlino 1886, ecc.

(2) *Revue Thomiste*, fasc. e pag. cit., e RAGEY, *L'argument de St. Anselme*, cit.

(3) *Philosoph. Jahrbuch*, 1895, 8 fas., pag. 52 segg., 372 segg.; 1896, 9 fas., pag. 280 segg.; 1897, 10 fas., pag. 261 segg., 394 segg.; 1898, 11 fas.

(4) Ecco la sua conclusione: « Anselm hat ein ganz kurzes und doch ungemein tiefgreifendes Argument erfunden, das von Augenblick der Publication zu den vielseitigsten Speculationen bei Freund und Feind anzogte, und das Keinen, aber auch Keinen langweilt, der überhaupt für derlei Dinge eine Neigung oder Anlage besitzt. Er hat ein Argument gefunden in dem einer Jahrhundertfordenden Ausbildung unserer Erkenntnistheorie, überdies unserer pathologischen wie psycho-dynamischen (1) und physcho-logisch-ethischen Werthung des Gottesgedantes nicht minder als der Gottesleugnung ganz genial vorgegriffen ward, so das die Genialität der Wurfes selber ihn so oft zum Misverdienst und zum Verhängniß wurde. » P. BEDA ALDOCH, *Phil. Jahrb.*, X fasc., pag. 416.

IV.

Dio adunque è l'essere perfettissimo, l'essere sopra il quale non si può pensare nulla di meglio, quindi è l'essere per sè, la Causa assoluta e perfetta. — Tutta la *Teodicea* d'Anselmo si sviluppa su questo punto: ne è un corollario continuo. Vediamolo brevemente.

Se Dio è l'essere necessario ed assoluto, tutti gli esseri non possono esistere che per sua virtù. — Ma qual'è la vita intima di quest'essere? Se è l'essere necessario, assoluto, è impossibile che abbia ricevuto l'esistenza da sè o da un'altra causa qualunque, o da una materia preesistente. Supponendo ciò, lo si renderebbe dipendente e inferiore al suo principio, o almeno si supporrebbe che in esso vi possa essere progresso, mutabilità, successione. D'altra parte non sarebbe il massimo degli assurdi, negargli l'esistenza per il solo motivo che non à causa? Come negare la realtà all'essere al quale tutti gli altri esseri devono la loro esistenza? Un essere è forse meno reale perchè esiste per sè, senza cambiamento e senza imperfezione? Si dirà forse che il suo principio è il nulla? La prima causa è forse uscita da questo niente di sua propria forza? In questo caso non dovremmo chiamar causa il niente, bensì questo elemento immanente che la determina all'apparizione. — Eccoci arrivati all'ipotesi assurda d'un essere inferiore a sè stesso. Sarà forse stato prodotto da un altro agente? Allora non è ciò che è per sè stesso, non può esser considerato come la suprema realtà, è inferiore a quello da cui ebbe l'esistenza. — Inoltre quest'essere al quale la causa prima dovrebbe la sua attualità è certamente un gran bene. Ma questo bene presuppone il principio di ogni bontà che è l'essere supremo. — È quindi impossibile conoscere, anche come un essere di ragione, la Causa che avrebbe tirato l'essere supremo dal niente. Infine con questa supposizione bisogna ammettere una di queste conseguenze ugualmente erronee: o l'assoluto è egli stesso il niente, o deve il suo essere a

un principio distinto da sè. — Se è il niente, tutto ciò che esiste non è, perchè non si può in nessun modo comprendere che ciò che è qualche cosa venga dal nulla. — Se la causa d'ogni cosa non è dal niente nè per il niente, è adunque per sè stessa, come si dice che la luce rischiarà per essa stessa (1).

Sono argomenti sottili che mostrano il filosofo del secolo XI, ma non mancano per questo di valore. Lo stesso Bouchitté confessa che ànno qualche utilità (2). Però, come osserva bene il Weddingen, qui Anselmo s'appoggia un po' troppo sul ragionamento astratto. È un'argomentazione un po' vaga e d'un'aridità estrema, benchè la dimostrazione sia abbastanza solida (3).

L'universo, continua Anselmo, non può esistere per sè stesso, nè può esser nato da una specie d'effusione della sostanza divina: perchè se dalla sostanza stessa di questa causa potesse uscire qualche essere a lei inferiore, sarebbe alterata l'infinita semplicità della sua natura, il Sommo Bene sarebbe corruttibile. — Dunque nessuna natura inferiore viene materialmente (*materialiter*) dalla somma natura. La sola sostanza à creato tutto da sè sola e per sè stessa, à prodotto tutto dal nulla? (4). — Ma come mai Dio à prodotto tutto dal nulla? — E Anselmo si spiega col gusto della sua epoca. — Alle volte si dice così per significare che la cosa di cui si parla non fu fatta, presso a poco come quando diciamo: quest'uomo parla di niente, cioè non parla. — Si potrebbe anche credere con questo che il niente sia la materia da cui la cosa è fatta, quasi che esso niente sia alcuna cosa esistente, da cui possa alcun che esser fatto: e Anselmo aggiunge che tale modo di pensare e di parlare sarebbe assolutamente falso. — Infine possiamo dire che una cosa fu fatta dal *nulla*, per negare che ci fu un elemento

(1) *Monol.*, C. VI, col. 151-153 passim. — Cf. AGUIRRE, op. cit., Disp. XV, XVI, XVII, XVIII, *De potentia instrumentali et oboedientiali creaturae ad creatorem*.

(2) Trad. del *Monol.*, ad h. I.

(3) WEDDINGEN, op. cit., pag. 331 e segg.

(4) *Monol.*, C. VII, *Patr. Lat.*, col. 153-155 passim.

che servi alla sua produzione (« non esse aliquid unde sic factum »).

In questo modo, conchiude Anselmo, è facile capire che l'essenza creatrice à fatto tutto dal nulla, o che tutto è stato fatto per essa dal niente; cioè che ciò che non era à ricevuto l'essere da essa. Poichè allorchè si dice che tale essenza à fatto quelle cose, o che quelle cose sono state fatte da essa, si capisce necessariamente che quando sono state fatte sono diventate qualche cosa. È così che, allorquando vediamo una persona elevata da un'altra da una posizione umilissima ad onori e ricchezze, diciamo: quella persona l'à fatto dal nulla; o quella persona fu fatta dal nulla da un'altra: cioè vogliamo dire che quell'uomo il quale era stimato quasi niente, ora per influsso dell'altro è veramente qualche cosa (1).

Veduto il concetto della creazione, Anselmo continua la sua speculazione e stabilisce il rapporto fra gli esseri creati e la Causa eterna. — L'esistenza dell'universo contingente e finito è una creazione continuata. Le creature sono mantenute nell'esistenza e nelle proprie operazioni dal suo concorso incessante. Ciò che è stato fatto da un altro, ciò che non à in sè la ragione della sua esistenza, non può neppure da sè stesso conservarla (2). — È dunque necessario che, come niente è stato fatto senza l'essenza creatrice, niente possa conservarsi senza la sua presenza conservatrice. Da ciò segue che la Causa assoluta sostiene, sorpassa, racchiude e penetra tutte le altre cose. È essa che, in un senso vero esiste in tutto e per tutto. Per essa ed in essa sussistono tutte le creature (3).

Poi passa ad esaminare le perfezioni delle creature in rapporto col Creatore. — Anzi tutto, dice il Santo, è chiaro che nessuna formula basata su le perfezioni delle creature

(1) *Monol.*, C. VIII, col. 155-157 passim. — Cf. anche S. Tommaso dove spiega la creazione dal nulla, S. T. I, Q. XLV, art. I, II, III. — Per la storia e le controversie che possono nascere, cf. WEDDINGEN, op. cit., pag. 336-343.

(2) Cf. S. TOMMASO, *De malo*, Q. VI, art. I ad 3.

(3) *Monol.*, C. XII e XIII passim., col. 160-161. — Cf. S. AGOSTINO, *In Joh.*, V, v. 17, *De Genesi* ad litt. c. IV-XII.

può annunciare la natura dell'assoluto, come è il caso quando diciamo la frase: Dio è più grande di tutto ciò che à fatto, od altro simile. Supponendo che l'universo creato non esista, questo rapporto della prima Causa con le sue opere sarebbe al momento stesso, soppresso; tuttavia non sarebbe meno perfetta la Causa prima, poichè la sua eccellenza non dipende assolutamente che da essa stessa, e in nessun modo dipende dagli esseri creati (1).

Ed ora, quali sono gli attributi positivi che possiamo attribuire a Dio? Sono quelli che racchiudono una vera perfezione. — Spieghiamoci. Considerata in sè ogni realtà è buona. — Un sapiente, dice Anselmo, vale più d'un uomo che non à la sapienza, quantunque possa darsi che un giusto sprovvisto di scienza sia più pregevole di un saggio perverso. — Ma se si guardano le qualità in un modo più generale, si vede subito che ve ne sono di quelle la cui presenza importa la negazione d'una perfezione, mentre le altre non racchiudono alcuna imperfezione (2).

La materialità dell'essere, per esempio, suppone la negazione dell'intelligenza. Ma la vita, l'intelligenza, la volontà libera non designa che una perfezione semplice, senza alcun miscuglio di difetti, senza negazione d'una eccellenza superiore.

Ora, Dio è l'essere sopra il quale non si può pensare nulla di più grande; perciò tutti gli attributi della seconda categoria gli convengono, ma in una maniera propria e trascendente. È dunque necessario ch'esso abbia la vita, la sapienza, la potenza e l'onnipotenza, la verità, la giustizia, la beatitudine, l'eternità e ogni altra qualità al sommo grado (3).

Si può dire che il *Proslogio* è in gran parte lo sviluppo di questi concetti. — Vediamolo brevemente. — Sotto forma di preghiera e di soliloquio e in una serie d'antitesi, An-

(1) *Monol.*, C. XV, col. 162-164.

(2) Secondo WEDDINGEN, op. cit., pag. 349, sono quelle che i Greci chiamavano τέλεια κατηγορήματα.

(3) *Monol.*, C. XV, passim. *Patr. Lat.*, vol. 158, col. 165-164.

selmo mostra che Dio, quantunque non sia corporale, è sensibile nel senso che conosce le cose fisiche, in un modo sommo, non come l'animale che conosce col senso corporeo (1).

È onnipotente quantunque non possa far nulla che sia contraddittorio od opposto all'eccellenza sua ed alla natura delle cose; ciò che non dinota l'impotenza, come potrebbe far credere il nostro linguaggio improprio, ma la suprema perfezione (2). — È misericordioso, perchè esaudisce le nostre preghiere, ed è impassibile perchè le nostre miserie non ponno alterare la sua felicità immutabile (3). — È giusto, e, nello stesso tempo, la sua bontà è così grande che penetra la sua giustizia, poichè i cattivi non sono privati de' suoi benefici: fa persino buoni con la sua grazia non solamente quelli che non lo sono, ma anche quelli che sono positivamente cattivi (4). — E tale bontà non può essere che la più alta giustizia. Chi oserebbe dire che Dio perdona ingiustamente? D'altra parte però è ancora per la giustizia che punisce i colpevoli, ed è in questo che sta la sanzione delle opere (5).

V'è di più, continua Anselmo nel *Monologio*. Nel senso ordinario, le qualità racchiudono la *partecipazione* dell'essere dal quale hanno tale qualità. Ciò basta per mostrare che si dicono in un modo ben differente dalla causa assoluta, che ha da se stessa tutta la sua perfezione. Da ciò segue che quando si dice ch'essa è giusta per la giustizia, ciò significa che è giusta per essa stessa, poichè è la giustizia sostanziale. Le qualità non esprimono altro che la sua assenza: ciò che *essa è*, non ciò *che essa è* (6). — Dio, come Anselmo dice nel *Proslogio*, è la vita stessa nella quale vive, è la sapienza per la quale è sapiente, la bontà per

(1) *Proslog.*, C. VI, passim. *Patr. Lat.*, vol. 158, col. 229-230.

(2) Id. C. VII, passim. col. 230.

(3) Id. C. VIII, passim. col. 231.

(4) Notiamo qui il passaggio dall'ordine filosofico all'ordine teologico.

(5) *Proslogion*, C. IX-XII. *Patr. Lat.*, vol. 158, col. 331-334, passim. Cfr. D'AGUIRRE, op. cit. disp. XXIII, sez. II.

(6) *Monol.*, C. XVI. *Patr. Lat.*, vol. 158, col. 164-165. passim.

la quale è buono (1). — È in un modo ineffabile e trascendente che l'Essere supremo è l'ordine, l'armonia, la bellezza (2). — E queste qualità, che si possono dire della causa suprema perchè non racchiudono nessuna negazione d'eccellenza superiore, Dio le à infinitamente, al più alto grado (3).

Di qui si vede che l'assoluto non è che la sintesi trascendente di questa perfezione semplice dell'essere sussistente per sè esso stesso, in un'unità immutabile. Dio è la vita, la sapienza, l'eternità, l'insieme di tutti i beni. À queste perfezioni, non come in un tutto composto, ma in una tale perfetta semplicità, che non differiscono in nulla dalla sua natura, in modo che tutti gli attributi sono in lui identici (4). — Solo l'assoluto esiste in un modo immutabile nell'unità del suo essere infinito (5).

Dalla necessità del primo essere deriva la sua eternità e la sua immensità. Nel *Monologio* Anselmo stabilisce con lunghi ragionamenti e sottigliezze che Dio non à potuto venire all'esistenza nel tempo, poichè è per se stesso determinato all'essere e costituisce la regola e il principio della Verità (6). — Intelligenza assoluta, attività pura, abbraccia e sorpassa in modo eminente gli istanti della durata e tutti i punti dello spazio, senza essere circoscritto da alcuno di essi al modo degli esseri corporali (7), senza subire alcun cambiamento fra le perpetue vicissitudini delle realtà inferiori (8). A una causa così perfetta, dice Anselmo, nessun nome del linguaggio umano può convenire, rettamente e rigorosamente parlando. Con giusto discernimento tuttavia si può chiamarla sostanza, perchè l'esistenza sostanziale è

(1) *Prosl.*, C. XII. *Patr. Lat.*, vol. 158, col. 234, passim.

(2) *Prosl.*, C. XVII. *Patr. Lat.*, vol. 158, col. 236-237, passim.

(3) *Monol.*, C. XV. *Patr. Lat.*, vol. 158, col. 162-164, passim.

(4) *Id.* C. XVII. *Patr. Lat.*, vol. 158, col. 165-166, passim.

(5) *Id.* C. XVIII-XXI; *id.* col. 167-173, passim. — Cfr. HASSE, op. cit., II, pag. 190. — WEDDINGEN, op. cit., pag. 352-353. — S. TOMMASO, *De ente et essentia*, C. VI. — S. AGOSTINO, *De Trinitate*, V, c. II.

(6) *Monol.*, C. XVIII-XIX. *Id.* col. 167-169, passim.

(7) *Id.* C. XX-XXIV, col. 170-178, passim.

(8) *Id.* C. XXV, col. 178-179, passim.

la più perfetta che ci manifesti la natura. Inoltre, fra le sostanze la più elevata è lo spirito immateriale. Abbiamo stabilito più sopra l'unità e l'incomunicabilità della sua natura; Dio sarà dunque una sostanza spirituale unica ed indivisibile (1). — Si vede, continua Anselmo, che considerando strettamente le cose, a Dio conviene il nome d'essere: le creature relative e subordinate sono appena degne di questo titolo. Esse passano dal niente ad un'esistenza effimera, limitata, continuamente cambiante, pronta a soccombere, a ricadere nel precipizio originale se la prima Causa non le conserva (2). — Arrivato a questo punto, sempre con lo stesso modo di procedere e di ragionare, esamina il mistero della Trinità.

Poi aggiunge che noi possiamo arrivare a una più perfetta conoscenza di quest'Essere supremo, secondo che prendiamo per mezzo di comparazione una natura più eccellente. È con l'intermediario dell'anima umana che si arriva meglio a conoscere Dio e la Trinità. L'abbiamo già visto (3). E prima di terminare l'esame razionale dell'essenza suprema, insiste su le conseguenze pratiche di questo studio. È nel pensiero, nell'intelligenza, nell'amore del Sommo Bene che si trova l'ultima parola del destino umano (4).

Ecco in riassunto tutta la *Teodicea* d'Anselmo. Sotto i termini un po' astrusi, l'incertezza delle espressioni, la sottigliezza degli argomenti si rivela certamente un pensatore profondo; e, come osserva bene il Weddingen, tale Teodicea, con più libertà nella forma e la stessa severità d'analisi, è il preludio della Teodicea degli scolastici del secolo XIII (5).

(1) *Monol.*, C. XXVII. *Patr. Lat.*, vol. 158, col. 180, passim. Cfr. WEDDINGEN, op. cit., pag. 354 RÉMUSAT, op. cit., pag. 497.

(2) *Monol.*, C. XXVIII. *Patr. Lat.*, vol. 158, col. 181-182, passim.

(3) *Monol.*, C. LXVI, col. 212-213.

(4) Id. C. LXVIII-LXIX, col. 214-215, passim.

(5) « Ce n'est pas encore le procédé scolastique dans toute sa maturité, mais c'en est le prélude. Avec plus de liberté dans la forme, c'est la même sévérité d'analyse, quelquefois une plus grande élévation de raison. — La

V.

Come S. Agostino, anche S. Anselmo, venne tacciato d'ontologismo (1). Gli ontologisti anzi cercano di difendersi sotto la sua egida e lo chiamano maestro ed autore. Ecco, fra le altre, le parole più tipiche d'Anselmo che costoro citano per prova: « Cur non te sentit Domine Deus anima mea, si invenit te? Au non invenit quem invenit esse lucem et veritatem? Quomodo namquam intellexit hoc nisi videndo lucem et veritatem? Aut potuit omnino aliquid intelligere de te nisi per lucem et veritatem tuam? Si ergo vidit lucem et veritatem vidit te » (2).

Non possiamo negare che queste sentenze a prima vista abbiano una tinta d'ontologismo che potrebbe facilmente ingannare. Ma si può anche con facilità provare, secondo il contesto e secondo il pensiero d'Anselmo, che tali sentenze non sono punto favorevoli al sistema ontologico. Infatti Anselmo, come vedremo, non insegna mai che noi con luce naturale possiamo veder Dio realmente e neppure insegna che noi non possiamo dimostrare, l'esistenza di Dio, dalle creature: punti essenziali dell'ontologismo (3). Anselmo anzi tutto insegna in più luoghi che noi con la forza naturale del nostro intelletto non possiamo veder Dio immediatamente in sè. Basta accennare qualche punto. Nel *Monologio* per es., si domanda: Come mai noi disputiamo dell'essenza di

manière syllogistique qu'emploieront les Docteurs du XIII siècle sera plus rigoureuse que celle de S. Anselme. Mais la Philosophie et la Théodicée, en particulier, garderont l'empreinte profonde de la méthode et des doctrines du Régent de Sainte Marie du Bec. » WEDDINGEN, op. cit., pag. 359.

(1) Ecco dove si trovano i passaggi d'Agostino che gli ontologisti citano: S. Ag., *De musica*, lib. 6, C. I, lib. 83 qq. 54; *De libero arbitrio*, 2º, cap. 8, 10, 11, 12; *De Trinit.*, lib. 9, C. 6, n. 9; lib. 14, C. 15, n. 21; lib. I *Solit.*, C. I, n. 3. — Cf. P. LEPIDI, op. cit., più avanti.

(2) *Proslog.*, C. 14. *Patr. Lat.*, vol 158, col. 235.

(3) Seguo la splendida difesa che il P. Lepidi fa di S. Anselmo nella sua preziosa opera su l'ontologismo: *Examen philosophico-theologico de ontologismo*, auctore P. F. ALBERTO LEPIDI, O. P. LOVANO, Fonteyn, 1874, pag. 225-234; Cf. WEDDINGEN, op. cit., pag. 147-169.

Dio, s'è ineffabile? Noi disputiamo su l'essenza divina, risponde, perchè possiamo conoscere in qualche modo Dio: ma siccome lo si conosce appena in qualche modo, perciò è ineffabile. — Ma, insiste ancora, se conosciamo Dio solamente in qualche modo, allora tutto ciò che conosciamo di Dio è ben lungi dalla realtà divina. Come possiamo dire di conoscere qualche cosa della somma essenza, se ciò che sappiamo è così lontano da essa? Si ponderi bene la risposta. — Può ben darsi che si conosca alcunchè di una cosa incomprendibile e tuttavia non si intuisca nulla della medesima. Spesso infatti, noi affermiamo molte cose che non conosciamo propriamente come sono in realtà; ma esprimiamo con altra forma ciò che non possiamo o non vogliamo significare, come quando parliamo per enigma. E spesso vediamo una cosa non come è realmente, ma per similitudine od immagine come quando vediamo il viso d'un Tizio nello specchio. Perciò diciamo e non diciamo nello stesso tempo una cosa; la vediamo e non la vediamo: la diciamo e la vediamo per altro; non la vediamo e non la diciamo per le sue proprietà. Per questa stessa ragione nulla ci impedisce di affermare la verità di ciò che abbiamo cercato e trovato nella divina natura, e tuttavia questa rimane ineffabile: se non si crede per nulla affatto espressa nelle sue proprietà, bensì per similitudine. Imperocchè tutti i nomi che si possono dire di quella natura non me la mostrano per le sue proprietà, ma per similitudine (1).

La stessa dottrina apparisce chiaramente in una risposta che il Santo dà a Gaunilone. Lo stolto obietta che la nozione di Dio data da Anselmo, cioè l'essere sopra il quale non si può pensare nulla di meglio, non si può veramente pensare dalla mente creata « neque enim aut rem ipsam quae deus est novi, aut ipsam possum conijcere ex alia simili quando quidem et tu talem asseris illam ut esse non possit simile quidquam » (2). Così Gaunilone. Dunque la no-

(1) *Monol.*, C. 65. *Patr. Lat.*, vol. 153, col. 211-212.

(2) *Liber pro insipiente*, id., col. 241.

stra mente non conosce l'ente del quale non si può pensare nulla di meglio. Se Anselmo fosse stato ontologista, avrebbe negato che noi non possiamo conoscere l'essenza stessa di Dio, ma ciò non nega e corregge solamente l'altra proposizione. Non c'è nulla di straordinario se noi non possiamo indagare l'essenza divina da un'altra cosa simile, e in realtà la creatura è simile a Dio e da essa possiamo conoscere Dio. Ecco le parole testuali d'Anselmo: « Item quod dicis quo majus cogitari nequit secundum rem vel ex genere tibi vel ex specie nota te cogitare auditum vel in intellectu habere non posse: quoniam namque omne minus bonum in tantum est simile majori bono in quantum est bonum; patet cuilibet rationali menti quia de minoribus bonis ad majora conscendendo ex his quibus aliquid cogitari potest majus, multum possumus conijcere illud quo nihil potest majus cogitari. Est igitur conijci quo majus cogitari nequeat. Sic itaque facile refelli potest insipiens qui sacram auctoritatem non recipit, si negat quo majus cogitari non valet ex aliis rebus conijci posse » (1).

Da tutto ciò risulta evidente che, secondo Anselmo, Dio non si può vedere nelle proprietà della sua essenza, bensì da qualche similitudine che si riflette nelle creature; che noi non vediamo Dio stesso, ma lo conosciamo da qualcosa di simile. E gli ontologisti insegnano il contrario, quando dicono che noi vediamo la stessa natura di Dio, almeno secondo qualche proprietà della sua essenza. Come si può dire adunque che Anselmo è ontologista?

Ma possiamo portare altre prove che Anselmo non ammette la visione ontologica di Dio, cioè che Dio è visibile per se stesso. Infatti Anselmo insegna costantemente che il nostro intelletto può ascender a Dio per una dimostrazione propriamente detta. Nel primo capo del *Monologio*, come abbiám visto nel primo numero di questa parte, Anselmo dimostra l'esistenza di Dio dalla diversità di beni che esistono nel mondo: nel secondo dalla moltitudine e dalla va

(1) *Liber apologeticus*, C. VIII. *Patr. Lat.*, vol. 158, col. 257-258 passim.

rietà delle cose grandi: nel terzo perchè è necessario ammettere un ente esistente per sè, causa di tutti gli altri esseri: nel quarto dai gradi di perfezione (1). Tali argomenti, com'è, chiaro, l'intelletto li estrae dagli effetti creati e formano non una semplice spiegazione, ma una vera dimostrazione.

Un'altra prova lucente di questo leggiamo nel capo LXVI del *Monologio*: « Cum igitur patet quia nihil de hac natura possit percipi per suam proprietatem sed per aliud, certum est quia per illud magis ad eius cognitionem acceditur quod illi magis per similitudinem propinquat. Quidquid enim inter creata constat illi esse similius, id necesse est esse natura praestantius. Quapropter id per similitudinem majorem plus juvat mentem indagantem summae veritati propinquare: et per excellentiorem creatam essentiam plus docet quid de creante mens ipsa debeat aestimare. Procul dubio itaque tanto altius creatrix essentia cognoscitur quanto per propinquiorem sibi creaturam indagatur..... Patet itaque quia sicut sola est mens rationalis inter omnes creaturas quae ad eius investigationem assurgere valeat ita nihilominus eadem sola est per quam maxime ipsamet ad eiusdem inventionem proficere queat » (2).

E qui è da notare, contro gli ontologisti, che l'anima razionale, secondo S. Anselmo, non va alla conoscenza di Dio per uno stimolo eccitante, ma per modo di specchio e d'immagine, la quale è per sè manifestativa della divinità. « Apertissime igitur ipsa sibimet esse velut speculum dici potest in quo speculetur, ut ita dicam, imaginem eius quam faciem ad faciem videre nequit » (3). Più ancora, Anselmo afferma che noi dobbiamo tener per fede che Dio si può conoscere dalle creature. Quando Gaunilone gli obbietta che noi non possiamo conoscere Dio dalle creature, Anselmo lo refuta prima con ragioni, poi aggiunge: « At si quis catholicus hoc neget meminerit quia invisibilia Dei a crea-

(1) Cf. il primo numero di questo capo.

(2) *Monol.*, C. 66. *Patr. Lat.*, vol. 158, col. 212-213.

(3) *Id.*, C. 67, col. 213.

tura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur sempiterna quoque eius virtus et divinitas » (1).

Quindi è manifesto che, secondo Anselmo, Dio è per sé invisibile, ma visibile a mezzo delle creature e specialmente per la mente razionale. Ciò negano gli ontologisti quando insegnano che le creature sono solamente uno stimolo, un eccitamento per conoscere Dio, ma non similitudine di Dio.

Ora vediamo di spiegare e rischiarare il testo citato sopra, per dedurre come falsamente lo interpretano gli ontologisti. — Il senso è questo: « Nulla possiamo conoscere di Dio se non per la luce intellettuale: questa luce poi si dice luce e verità di Dio, perchè è qualcosa fatta da Dio ed è la similitudine, l'immagine di Dio. Quindi se la luce intellettuale è l'immagine e la similitudine di Dio, ne segue che chi vedrà la luce intellettuale vedrà Dio. » Ciò è chiaro dalle prove date sopra, ed ancora dal testo seguente del *Proslogio*: « Veramente, o Signore, questa è la luce inaccessibile, nella quale tu abiti; in verità non c'è nessuno che penetrando questa luce, vi ti veda. In verità non vedo essa perchè è troppo forte, ed ogni chiarore ch'io vedo, mi viene da essa, come l'occhio ammalato, ciò che vede, vede per la luce del sole (cioè per una luce che parte dal sole), che non può vedere nello stesso sole » (2).

Da ciò la sentenza d'Anselmo è completamente palese. — La luce divina è inaccessibile, ma diciamo vedere a mezzo della luce divina non formalmente, ma causalmente, cioè perchè vediamo per la luce che è similitudine della luce divina. E questo senso, che è veramente secondo la dottrina d'Anselmo, è assolutamente contrario agli ontologisti.

Ma Anselmo non asserisce adunque che Dio è immediatamente presente all'intelletto, se egli insegna che l'essere

(1) *Contra Gaunilonem*, C. 8. *Patr. Lat.*, vol. 158, col. 258. — È da notare che l'argomento di Gaunilone è uguale all'argomento degli ontologisti. Come infatti gli ontologisti dicono — il finito non può rappresentare l'infinito, — così anche Gaunilone afferma che l'essenza di Dio è così fatta, che non può avere similitudini; quindi Dio non può avere similitudini, quindi Dio non può essere conosciuto dalle creature. Cf. LEPIDI, op. cit., pag. 231.

(2) *Proslogion*, C. 16. *Patr. Lat.*, vol. 158, col. 235.

di Dio e tutto ciò che noi conosciamo naturalmente di Dio è per sè noto? Rispondo ancora col padre Lepidi (1). In verità secondo Anselmo l'essere di Dio e tutto ciò che noi possiamo conoscere naturalmente di Dio sono qualcosa di conosciuto, di chiaro per sè, perchè sono idealmente inclusi nell'idea dell'essere perfettissimo, del quale non si può pensare nulla di meglio; ma ciò non prova che Anselmo sia ontologista. — Se così fosse, gli ontologisti dovrebbero provare che l'intelletto creato, secondo S. Anselmo, può vedere l'essere di Dio secondo la sua propria realtà e questa visione esser fatta senza alcuna similitudine, ma non potranno mai farlo perchè Anselmo rigetta l'una e l'altra asserzione. — Se, secondo Anselmo, l'intelletto creato vedesse l'essere di Dio immediatamente nella sua realtà, siccome l'essere di Dio in sè, è la natura stessa di Dio, ne seguirebbe che l'intelletto, creato vedendo l'esistenza di Dio, vedrebbe qualche cosa della natura divina per la sua stessa proprietà. E Anselmo rigetta, come abbiain visto, tale proposizione quando dice: Nulla può esser conosciuto della somma natura per la sua proprietà, bensì da altro, cioè da qualche cosa che le è simile, cioè dalle creature. E rigetta ancora l'altra parte, come fu detto, cioè noi non conosciamo Dio naturalmente in sè e per sè, ma dalle creature a mezzo delle creature. Perciò si conosce Dio per qualche similitudine creata, e, in modo sommo, a mezzo della mente razionale che è immagine e similitudine di Dio. « Patet itaque quia sicut sola est mens rationalis inter omnes creaturas quae ad eius investigationem assurgere valeat ita nihilominus eadem sola est per quam maxime ipsamet ad eiusdem inventionem proficere queat. Nam jam cognitum est quia haec illi maxime per naturalis essentiae propinquat similitudinem. Quid igitur apertius quam quia mens rationalis quanto studiosius ad se discendum intendit tanto efficacius ad illius cognitionem ascendit et quanto seipsam intueri negligit tanto ab eius speculatione descendit? » (2). Quest'immagine della

(1) Loc. cit.

(2) *Monol.*, C. 66. *Patr. Lat.*, vol. 158, col. 213.

mente razionale, com'è posta da Anselmo, non solo manifesta le divine perfezioni, ma anche in qualche modo l'esistenza di Dio. La sua manifestazione è tale che non solo manifesta l'essere di Dio, allo stesso modo che l'effetto col raziocinio manifesta l'essere della causa, ma anche per modo di ricerca in quanto è immagine: e cioè che l'intelletto vede Dio direttamente e immediatamente con la mente razionale, perchè è sua immagine (1). E ciò asserisce Anselmo quando dice — Dio essere noto per sè perchè abbiamo in noi l'immagine di Dio che sola, senza ragionamento, basta a manifestarci direttamente e immediatamente Dio come l'essere perfettissimo per sè e necessariamente esistente. — Da questo segue che, secondo Anselmo, il nostro intelletto rappresenta direttamente e immediatamente Dio perchè la mente razionale è immagine di Dio, e quantunque non si possa vedere immediatamente in sè e per sè quella luce purissima che è Dio, tuttavia si può vedere la luce del giorno che è la stessa mente razionale, come raggio derivato dalla stessa luce divina.

Si può adunque riassumere così la dottrina d'Anselmo sopra la cognizione di Dio. — Noi non possiamo vedere naturalmente e immediatamente Dio secondo la sua proprietà, perchè è del tutto invisibile. Ogni nostra cognizione di Dio, ci viene dalla considerazione delle cose create e specialmente dalla mente razionale che è similitudine e immagine diretta e immediata di Dio, l'ente perfettissimo del quale non si può pensare nulla di meglio.

Con questa conclusione, vera dottrina di Anselmo, come si potrà ancora affermare che il nostro filosofo è ontologista?

VI.

Alcuni scrittori hanno voluto trovare in Anselmo anche una tendenza panteistica (2). Egli assimila, dicono, l'esi-

(1) Cf. S. TOMMASO, *De Veritate*, Q. 8, art. 33 ad 8. — Cf. ZIGLIARA, *Della luce intellettuale e dell'ontologismo*, vol. I, pag. 341-354, Roma 1874.

(2) ROUSSELOT, op. cit., pag. 255. — Cantoni per esempio dice: « Le cose dunque non sono che manifestazioni, partecipazioni di quelle idee le quali

stenza del mondo ad una creazione continua. Questa dottrina non è nuova ed è impossibile togliere all'essenza creatrice la potenza conservatrice (1). Ma a prendere questa dottrina alla lettera, dice il Rémusat, la creazione si rinnova ad ogni istante. E allora, come à domandato Spinoza, che diventano gli esseri liberi? Dio agisce in tutto ciò che agisce. L'universo diventa passivo (2).

Di qui la conseguenza che dove non c'è Dio non c'è nulla. Dio è il principio immanente delle cose; e c'è il pericolo di deificare le cose. — Infatti sembrerebbe possibile di dire formalmente che l'essenza suprema è in tutti, che tutto è da essa, per essa e in essa, senza esporsi a confondere il Creatore col creato? (3). Dire che la verità è l'essere e la verità è unica, non è una frase che sa di panteismo? (4).

Alla prima quistione però rispondiamo con S. Tommaso, che Dio è presente in tutte le cose, non come parte dell'essenza o come un accidente, ma come l'agente è presente alla cosa in cui agisce.

Così Dio con la potenza è presente in tutte le cose in quanto tutte le cose sono a lui soggette; con la presenza in quanto egli conosce, e per così dire, vede tutte le cose; vi è in tutte coll'essenza, come causa dell'essere (5).

Anche alla seconda difficoltà si risponde con S. Tommaso mediante un esempio analogo, cioè quello delle cose buone.

esistono mirabilmente in Dio. Ora, siccome in Dio sta la massima realtà, così si vede facilmente come questa dottrina potesse condurre al Panteismo. » *Corso elementare di Filosofia*, Volume Terzo. *Storia compendiativa della Filosofia*, pag. 163, Milano, Hoepli, 1897.

(1) S. ANSELMO, *Monol.*, C. XIII e XIV passim. col 160-161.

(2) RÉMUSAT, op. cit. pag. 501-502; SPINOZA, *Epist.*, 49 e 23, traduzione francese di Saisset. — Cf. DESCARTES, *Méditations* III, t. I, pag. 286, ediz. Simon.

(3) Cf. *Monol.*, C. XIX. *Patr. Lat.*, vol. 158, col. 161.

(4) Cf. *De Veritate*, C. XIII. Id., col. 484-486.

(5) « Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiae vel sicut accidens sed sicut agens adest ei in quod agit... Sic ergo est in omnibus per potentiam in quantum omnia ejus potestati subduntur: est per presentiam in omnibus, in quantum omnia nuda sunt et aperta oculis ejus: est in omnibus per essentiam in quantum adest omnibus ut causa essendi. » S. TOMMASO, *Summa Theol.*, I, Q. VIII, art. III.

Ogni cosa si può dir buona ed ente, in quanto partecipa come per assimilazione dell'ente e della bontà per sè benchè *remote et deficienter*. — Così ogni ente si dice buono per la bontà divina come primo principio esemplare, effettivo, e finale di ogni bontà. Tuttavia ogni ente, per similitudine alla divina bontà che gli è inerente, si dice buono, ed è formalmente la sua bontà che lo specifica. E così vi è una sola bontà per tutti ed anche molte cose buone, molte bontà (1).

Poi S. Anselmo stesso, nel medesimo capo, per il quale sarebbe accusato di panteismo, ci dà una vera distinzione fra le cose e Dio, e dice che tutto ciò che non è la somma natura viene da essa, è creato da essa. « Per summam naturam esse factum quidquid non est idem illi » (2).

Anche S. Tommaso ed altri autori, da certe frasi scelte qua e là e messe isolatamente, potrebbero essere accusati d'una infinità di errori, ma bisogna sempre vedere il contesto e la spiegazione che ci danno gli autori stessi.

Non dimentichiamo mai poi, che Anselmo pone una grande differenza fra le creature e Dio, fra i beni particolari e il bene sommo, fra le cose giuste e la somma giustizia. La stessa prova dell'esistenza di Dio d'Anselmo, è del tutto contraria al panteismo: poichè non può partire dal principio che noi abbiamo l'idea d'un essere del quale non si può pensare nulla di meglio giacchè non esistono altri esseri particolari, e tutto ciò che esiste non è che la manifestazione dello stesso essere, che accidente dello stesso essere. Così il modo di rappresentare la prima essenza è ben diverso da quello dei panteisti. Per questi Dio non diviene attuale se non a condizione d'essere relativo: vive

(1) « A primo igitur per suam essentiam ente et bono, unumquodque potest dici bonum et ens, in quantum participat ipsum per modum cujusdam assimilationis licet remote et deficienter (Cf. q. VI, art. 3). Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo, et finali totius bonitatis. — Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum. Et sic est bonitas una omnium et etiam multae bonitates. » *Summa Theol.*, I, Q. VI, art. 4.

(2) *Monol.*, C. XIII, col. 161.

nell'animale, acquista la coscienza di sè nell'uomo. In una parola, la realtà concreta dell'Infinito, è il termine della sua identificazione progressiva con gli esseri e i fenomeni del mondo. Il modo di concepire l'assoluto sotto il simbolo di Causa trascendente, possedente in sè stessa il principio completo della sua esistenza, della sua vita, della sua personalità, sembra altrimenti conforme alla ragione (1).

Il Moehler e l'Hasse non fanno cenno di tale quistione. Saissset, che non tratta questo punto della quistione, non nasconde tuttavia che Malebranche e Spinoza adoperano la prova di Descartes; Bouchitté è già un po' più inquieto e cerca di accomodar tutto con una conciliazione nella quale entrerebbe lo stesso Spinoza. Rousselot dice parole severe e parla d'inconsequenze e la scuola tedesca moderna vede in Anselmo uno de' suoi precursori. Rémusat sembra anche qui d'aver capito molto bene la quistione e ripete che sarebbe assurdo accusare Anselmo di panteismo come uomo e come cristiano e come filosofo, e in quanto alle sue dottrine dice che non bisogna giudicare frasi separate suscettibili di una interpretazione dannosa, e dice ancora di mettere Anselmo nel suo tempo, nel suo ambiente, dove il pensiero di panteismo, non poteva nè doveva nascere (2).

(1) Cf. *Monologio*, C. XX, col. 162-164 passim., e WEDDINGEN, op. cit., p. 344 e Köhler che fra le altre cose dice: « Wenn die Lehre von dem Begriff Gottes, von der Trinität, von der Schöpfung nach ewigen Gedanken dem Verhältniss Gottes zur Welt leicht einen pantheistischen Schein giebt, den *Anselm gewiss* nicht beabsichtigt hat, ist wohl aus dem Vorigen erklärlich; als Gegendruck ist aber bei Anselm zu betrachten seine Lehre von freien Willen und von Ursprung und Wesen des Bösen. » Op. cit., pag. 27.

(2) « Répétons qu'il serait absurde d'accuser St. Anselme de pantéisme, comme homme, et comme chrétien. Mais sa doctrine l'est-elle en dépit de lui? Une doctrine n'est pas tout ce qu'on peut tirer comme conséquence de toutes les pages du livre où elle est exposée; autrement il faudrait attribuer à l'auteur cette infallible sagacité qui aperçoit dans un mot tout ce qu'il contient. À ce compte quel écrivain voudrait répondre de toutes les pensées qu'on peut logiquement rattacher à ses pensées?... Il faut donc écarter de l'examen les passages isolés, en convenant qu'il s'en rencontre qui se plient à de dangereuses interprétations. Quand on n'a pas à les craindre, quand on écrit dans un temps où une certaine erreur est inconnue, soit pour n'avoir pas été commise, soit pour n'avoir pas été signalée, soit parce que les conséquences en sont nulles et le péril imaginaire, on ne se met guère en garde contre cette erreur. Telle était la situation d'esprit d'Anselme à l'endroit du panthéisme. Il ne prévoyait pas

VII.

CONCLUSIONE.

Come conclusione della Tesi, credo utile riassumere brevemente i principali punti che determinano il posto d'Anselmo come filosofo.

Dando uno sguardo generale a tutta l'opera d'Anselmo, vediamo che la filosofia preoccupa la mente del grande teologo, tanto, che le principali opere sue, secondo le sue intenzioni, sono filosofiche.

La sua principale preoccupazione, l'oggetto continuo dei suoi studi e delle sue aspirazioni, è Dio: Dio il Sommo Bene, l'essere perfettissimo, l'essere sopra il quale non si può pensare nulla di meglio, perchè raccoglie in sè, al massimo grado, tutte le perfezioni delle creature. — Esaminando i beni di questa terra, noi dobbiamo necessariamente salire ad un Bene sommo, causa e misura di tutti i beni. Così delle cose grandi, delle cose giuste. — La stessa nostra idea che abbiamo di Dio, dell'essere più grande che si possa immaginare, ci dice che Dio esiste. Esiste, perchè se non esistesse non sarebbe più l'essere più grande che si possa immaginare.

E questo, giova ripeterlo, è il punto più originale della filosofia d'Anselmo. Qui si mostra al massimo grado, pur seguendo, secondo noi, una via errata, tutto lo spirito scrutatore del filosofo. Quando ci dimostra l'esistenza di Dio dalle creature, segue più o meno i suoi predecessori; ma quando dall'idea di Dio deduce la di lui esistenza, allora segue il suo intelletto e trova, secondo lui, una nuova via, breve e sicura, d'arrivare all'esistenza dell'essere infinito.

Spinoza, il ne prévoyait pas même Annury de Bène, ni David de Dinant. Je crois qu'on peut prouver que jusqu'au jour où la métaphysique d'Aristote fut retrouvée, c'est-à-dire jusque vers 1209 le panthéisme n'inquiète guère, et si des théories qui pouvaient y conduire furent condamnées, ce n'est pas qu'on en mesurât toute la portée, c'est qu'elles contrariaient un texte sacré, un dogme positif. A cette époque la seule manière d'en courir le reproche du panthéisme c'eût été d'attaquer directement la création. » RÉMUSAT, op. cit., pag. 550-551.
— Cf. WEDDINGEN, op. cit., pag. 344-349,

— Tutta la *Teodicea* si sviluppa sopra il concetto dell'essere infinito, dell'essere sopra il quale non si può pensare nulla di meglio.

Questa *Teodicea* rivela un pensatore che fa sforzi superiori all'epoca sua. Anselmo segue, in gran parte, il suo maestro ed autore S. Agostino, ma sa trovare sempre nuove riflessioni, nuovi argomenti.

Ma se in *Teodicea* è elevato, originale, copioso, nelle altre parti della metafisica e della filosofia in generale, à poco di nuovo e di sistematico. La *Teodicea* si potrebbe unire e, in certo qual senso rimodernata e sviluppata, ci potrebbe dare un bel testo di teologia naturale: ma non così potremmo dire e fare del resto. À quistioni staccate ed anche queste un po' incomplete. — Il *De Grammatico*, che il Santo considera come una introduzione alla dialettica, ci rivela bensì un filosofo sperimentato nella via della disputa e delle regole della logica, ma non ci può dare per nulla affatto un trattato di dialettica. È un trattato che, sotto la forma dialogica, ordinaria nelle scuole dell'epoca, offre l'immagine d'un corso di logica del secolo XI.

Una quistione più metafisica che dialettica è quella degli universali. Anselmo ne fa parola, ma per caso, cioè, come abbiám detto, perchè trova legato il nominalismo di Roscelino ad un'eresia dommatica.

Non abbiamo abbastanza testi per determinare con esattezza la sua opinione, ma i pochi che abbiamo lo mostrano realista. — Con la quistione degli universali *in re* è unita intimamente, si può dire, l'altra dell'universale *ante rem*, degli archetipi eterni. Anselmo, da buon seguace d'Agostino, interpreta bene la teoria di Platone e li pone nella mente divina.

Poco ci dice di psicologia, delle facoltà dell'anima, dell'unione dell'anima col corpo, e ciò che ci dice lo prende da Agostino. Si ferma a considerare a lungo il libero arbitrio, specialmente ne' suoi rapporti con Dio, la prescienza e la grazia; ma tratta la quistione sopra tutto al punto di vista teologico e non aggiunge nulla di nuovo alle teorie d'Agostino.

Nelle sue opere non troviamo nessun trattato, nessuna quistione propriamente detta di cosmologia, di filosofia della natura: alla sua epoca non aveva ancora importanza, come l'ha subito nei secoli seguenti, specialmente con Alberto Magno e Tommaso d'Aquino (1).

In morale sviluppa principalmente la teoria del bene e del male, della giustizia e dell'ingiustizia.

A tutto questo si riassume la filosofia d'Anselmo. A parte la *Teodicea*, tutto questo sembra ben poca cosa per noi; ma ciò è molto per un filosofo del secolo XI, per un teologo che segue il corrente dei teologi mistici, e che, per quanto è possibile, non s'allontana mai dagli scritti e dal pensiero d'Agostino. Nei secoli seguenti Anselmo non avrebbe quasi il diritto di essere considerato come filosofo, ma per l'epoca sua, l'opera filosofica d'Anselmo è abbastanza grande. Se non altro, l'ardore d'innoltrarsi nello studio razionale della Fede e dei misteri, il desiderio di dare agli scolari suoi trattati razionali, nei quali cerca di dimostrare le verità con prove facili e comuni, mostrano il pensatore, e i suoi sforzi accusano il filosofo.

Le sue teorie non possono formare una scuola, perchè non à nulla di completo e segue sempre S. Agostino, ma Anselmo fu certamente uno dei lavoratori più forti per la formazione di quella teologia naturale che ebbe il suo più grande sviluppo nei teologi del secolo XIII. — Non badiamo alle imperfezioni del suo stile filosofico, frutto dell'epoca sua; teniamo conto de' suoi sforzi, della sua elevazione, specialmente nella *Teodicea*, della finezza del ragionamento, e diremo che Anselmo rimarrà sempre per la storia, anche come filosofo, *tra maggiori nomi di quell'età e d'ogni tempo.* —

(1) Non mi sembra tanto esatto il titolo di Weddigen quando tratta degli universali e del concetto di sostanza secondo Anselmo. — Dice: *Vues d'Anselme sur la nature de la substance physique* (pag. 191). Anselmo ne parla come di una quistione d'ontologia, e tutti, o quasi tutti, gli scrittori di filosofia mettono la quistione degli universali e della sostanza nei trattati d'ontologia e non di cosmologia.

Terminando devo esprimere la mia gratitudine a Monsignor Bonomelli che mi consigliò lo studio delle opere di S. Anselmo, ai Rev. Proff. P. Michel e Bartijn, i quali con i loro corsi di filosofia mi furono di guida nei problemi filosofici, ed al Rev. Prof. P. Mandonnet che, col suo corso di storia della teologia, mi fu di grande aiuto per comporre questa dissertazione.

Friburgo, 11 Marzo '99.

LUIGI VIGNA.

DEO GRATIAS.

